Ph. Pr.
337.

Ph. Pr. 337

Deutinger

Grundriß

der

Moral-Philosophie

im Auszuge bearbeitet

zum

Gebrauche für seine Zuhörer.

Von

Dr. M. Deutinger,

Professor der Philosophie am k. Lyceum zu Dilingen.

Dilingen, 1847.

Gedruckt in der **Kränzle**'schen Buchdruckerei.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Einleitung.

§. 1.

Begriff.

Unter Moralphilosophie versteht man diejenige philosophische Disciplin, welche die dritte wesentliche Grundkraft der menschlichen Natur, das freie Handeln des Menschen zu ihrem Gegenstande hat.

Der Name Moralphilosophie oder Sittlichkeitslehre ist ist nicht ganz diesem Inhalte entsprecheud, weil der Begriff Sittlichkeit nur ein äußerliches Verhältniß des freien Handelns bestimmt, aber doch immer noch bezeichnender, als der gänzlich unbrauchbare, und wissenschaftlich nur auf Kantischem Standpunkt zu rechtfertigende Name: praktische Philosophie. In der Analogie mit Denk- und Kunstlehre würde für die Lehre von der dritten koordinirten Thätigkeit der bedingten menschlichen Freiheit das deutsche Wort Tugendlehre am entsprechendsten seyn.

§. 2.

Verhältniß der Moralphilosophie zu den übrigen philosophischen Disciplinen.

Ihrem Inhalte nach gehört die Moralphilosophie zu dem engern Kreise der philosophischen Wissenschaften, die den Menschen als nächstes Objekt der Philosophie in seinem subjektiven Fürsichseyn betrachten, und muß ihre Stelle unmittelbar nach der Denk- und Kunstlehre erhalten, weil das Denken und Können dem freien Handeln zur nothwendigen Voraussetzung dienen, und in demselben ihre höchste subjektive Einheit besitzen.

Die Moralphilosophie steht daher ihrer wissenschaftlichen Bedeutung nach der Denk- und Kunstlehre näher, als der Rechtsphilosophie.

§. 3.

Eintheilung.

Wenn die Moralphilosophie eine wesentliche Grundkraft der menschlichen Natur zu ihrem Objekte hat, so muß dieses Objekt als ein Glied des nächsten Objektes der menschlichen Erkenntniß auch in einem innern einfachen Zusammenhang mit dem subjektiven Erkenntnißgrunde stehen. Die Nachweisung dieses Zusammenhanges ist nothwendig die erste Aufgabe jeder philosophischen Erkenntniß, und bildet daher auch den ersten, subjektiven oder spekulativen Theil der Moralphilosophie.

Was im Menschen als Anlage wesentlich gegeben ist, das muß in der Zeit seine organische Entwicklung finden, und in dieser Entwicklung die erkennbaren Einzelmomente seiner allgemeinen Anlage offenbaren. Die historische Entwicklung der an sich allgemeinen Anlage bildet nothwendig die zweite Begründung jeder wissenschaftlichen Erkenntniß, und die Moralphilosophie muß daher gleichfalls die im Verhältniß zum Erkenntnißvermögen überhaupt erkannten allgemeinen Prinzipien des freien Handelns in ihrer historischen Entwicklung nachweisen. Die Darstellung dieser Offenbarung des Allgemeinen und Subjektiven im sonderheitlich-Historischen gibt den zweiten, objektiven oder historischen Theil der Moralphilosophie.

Aus der anerkannten Allgemeinheit und Besonderheit geht nach dem logischen Gesetz des ausgeschlossenen Dritten die höchste wirkliche Einheit der bestimmten Erkenntniß hervor, und die Moralphilosophie muß daher aus der Vergleichung der historischen und subjektiven Entwicklung in dritter Ordnung die positiven Bestimmungen, die allem freien Handeln des Menschen zu Grunde gelegt werden müßen, ableiten. Die Feststellung dieser Bestimmungen gibt den dritten subjekt-objektiven oder positiven Theil der Moralphilosophie.

Erster Theil.

Spekulative Entwicklung der allgemeinen Principien des Thuns.

§. 4.

Verhältniß des Denkens zum subjektiven Bewußtseyn.

Der erste philosophische Anfangspunkt des menschlichen Bewußtseyns ist der Satz: ich kann zweifeln, weil in der subjektiven Bewegung des Denkens nicht weiter zurückgegangen werden kann, und weil er die erste objektive Bejahung in der letzten subjektiven Verneinung enthält. Mit diesem negativen Satz ist der zweite positive: ich bin denkend zugleich im Bewußtseyn gesetzt. Mit diesem ersten positiven Satz des subjektiv-menschlichen Bewußtseyns ist ein dreifaches Verhältniß gesetzt: das Ich als Subjekt, die dem Ich entsprechende Thätigkeit des Denkens als Prädikat, und die diese Thätigkeit mit dem Ich verbindende Copula des Seyns. Das menschliche Bewußtseyn ist daher in seinem Ausgangspunkte nur ein Bewußtseyn des Verhältnißes, ist wesentlich relativ. Der Relationen dieses Bewußtseyns sind nothwendig drei. Dem Ich, dem eine Thätigkeit entspricht, muß auch ein relativer Grund dieser Thätigkeit entsprechen, der mit ihm im koordinirten Gegensatz steht. Das Ich muß in dieser Thätigkeit nothwendig das bewegende Prinzip, der Gegensatz, welcher nur noch in der zugleich gesetzten relativen Copula des Seyns gesucht werden kann, muß das relativ Unbewegliche seyn,, und die Thätigkeit, die zwischen beiden ist, muß nothwendig an bei-

den partizipiren. Das Ich ist in diesem Verhältniß der freie Grund der Bewegung, im Gegensatze mit dem an sich Unfreien und Nothwendigen. Die Bewegung des thätigen Subjektes ist also frei und unfrei zugleich, ist die allseitige Wechselwirkung von relativer Freiheit und Unfreiheit. Diese Wechselwirkung ist wieder ihrer Natur nach dreifach, indem sie von der Unfreiheit zur Freiheit; und von der Freiheit zur Unfreiheit fortschreiten, und indem sie diese beiden Formen der Thätigkeit zugleich setzen, und zu einer „**ich**"lichen Einheit verbinden kann.

§. 5.

Die wesentlichen Grundkräfte der menschlichen Natur.

Aus dem ersten unläugbaren Ausgangspunkte alles menschlichen Bewußtseyns geht mit Nothwendigkeit hervor, daß der ursprünglichen und wesentlichen Thätigkeiten des menschlichen Ichs auf dem Grunde des Seyns drei seyn müßen. Von diesen drei Grundthätigkeiten ist das Denken die erste. Die Bewegung des Denkens besteht in der Setzung des Aeußern der sinnlich-natürlichen Wahrnehmung in einer innern entgegengesetzten Einheit. Dieser Bewegung steht nothwendig eine andere gegenüber, die das an sich Innerliche, und in dieser Innerlichkeit noch Unbekannte äußerlich setzt, und diese ist das Können, das in reiner Aeußerung seiner selbst zur Kunst sich erhebt. Ueber beiden steht dann eine dritte, von innen nach außen und von außen nach innen zugleich wirkende Thätigkeit, die in der Einheit des Denkens und Könnens wirkt, welche wir mit dem Ausdruck der freien Thätigkeit oder des Thuns überhaupt bezeichnen.

§. 6.

Unterschied der That vom Denken und Können.

Das in seiner Thätigkeit durch sein Verhältniß zum Nicht-Ich beschränkte relative Ich ist nach einer Seite

nicht im Verhältniß, sondern für sich, und in dieser Beziehung unabhängig von jedem subjektiven Nicht-Ich. In dieser Unabhängigkeit kann es den Zweck seiner Thätigkeit selbstbestimmen, und diese Zwecksetzung ist die subjektive Freiheit des Menschen, die erst in der That zur wirklichen Einheit und Position gelangt. Das Thun unterscheidet sich vom Denken und Können durch den subjektivfreien einheitlichen Zweck, welcher der äußere Objektivität sich nicht mehr als eines nothwendigen Grundes oder Organs, sondern als des relativen Mittels bedient.

§. 7.

Beweis für die relative Freiheit des Menschen.

Die menschliche Freiheit zu beweisen ist von jeher eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie gewesen. Mit der wirklichen Freiheit steht oder fällt auch die Wirklichkeit aller subjektiven Thätigkeiten und also auch die Wirklichkeit alles Denkens und aller Philosophie. Die neuere Philosophie (von Cartesius und Bako von Verulam bis Hegel) hat gerade darin die erste Voraussetzung ihrer selbst aufgehoben, daß sie alle Erkenntniß auf reine Nothwendigkeit basirt hat. Um so wichtiger ist gerade in dieser Periode der wissenschaftliche Beweis für die menschliche Freiheit. Eine Zurückführung auf abgerißene, subjektive und objektive Voraussetzungen [z. B. Reue und Gebote] hat aber nur in so ferne Giltigkeit, als die Unläugbarkeit dieser Voraussetzungen selbst wieder aus einem letzten unläugbaren Obersatze erwiesen wird. Der letzte dialektische Beweisgrund liegt in den ersten Voraussetzungen alles Denkens. Aus dieser Voraussetzung aber läßt die menschliche Freiheit sich sowohl mit subjektiver, als objektiver Nothwendigkeit beweisen.

I. Der subjektive Beweis kann positiv und negativ geführt werden:

a) Der negative Beweis liegt in der einfachen Unläugbarkeit der Behauptung der subjektiven Freiheit. Kann

diese Behauptung überhaupt aufgestellt werden, so muß sie entweder zugegeben oder geläugnet werden. Wer diese Behauptung zugibt, gibt sie zu, weil er sie zugeben muß, kann oder will. Wer aber diese Behauptung zugibt, weil er will oder kann, der hat damit seine subjektive Freiheit ausgesprochen; wer sie aber zugibt, weil er muß, der, muß entweder schlechthin jede Behauptung zugeben oder er muß nur diejenige zugeben, der er darum nicht widersprechen kann, weil er sich damit selbst widersprechen würde. Muß er sie zugeben, in wieferne der subjektive Widerspruch, den er gegen eine andere Behauptung erheben könnte, durch die objektive Voraussetzung dieser Behauptung unmöglich gemacht ist, so könnte er subjektiv auch widersprechen. Müßte er aber schlechthin zugeben, ohne die Möglichkeit des Widerspruches, so könnte er auch nicht mehr zugeben, weil er nicht widersprechen könnte. Wer also die Behauptung zugeben muß, gibt sie mit subjektiver Möglichkeit des Widerspruches zu. Wer aber der Behauptung widerspricht, widerspricht gleichfalls, weil er widersprechen kann oder will, nicht aber, weil er muß. Widerspricht er, weil er will, so ist er an sich frei; widerspricht er, weil er kann, so ist er frei, indem er subjektiv läugnen kann, was ein anderer behaupten kann, und weil man nur da auch nicht zugeben kann, wo man auch zugeben kann. Wollte man aber sagen, es könne auch jemand widersprechen, weil er muß, so würde eben dadurch die Möglichkeit des Widerspruches aufgehoben seyn. Wer muß, der kann nicht mehr; er kann nicht wissen, daß er widerspricht; er kann nur der Nothwendigkeit gehorchen, die das Bewußtseyn im Unterschiede aufhebt. Wer somit dieser Behauptung widerspricht, gibt sie eben dadurch zu, daß er ihr widerspricht.

b) Mit dem subjektiv negativen Beweise ist auch der positive schon gegeben. Das Behaupten-Können mit dem Bewußtseyn, daß man behaupte, ist aktuelle Gewißheit seiner selbst, und des Gegentheils von sich, des Widerspre-

chenkönnens. Nur wenn überhaupt widersprochen werden kann, kann auch behauptet werden. In dem behaupten können des behaupten- und widersprechen-Könnens ist somit das wirkliche Behaupten selbst schon der Beweis einer zweifachen Möglichkeit, und eine solche Möglichkeit, ist doppelter Gegensatz mit der Nothwendigkeit, also nach der einen Seite hin Freiheit.

II. Der objektive Beweis stützt sich auf das Denken in seinem nothwendigen Grunde des Seyns, und geht hervor aus dem zweiten Denkgesetz. Er ist zweifach, indem er auf die Möglichkeit des Grundes des Denkens im Seyn, oder auf die Wirklichkeit des Daseyns als des gegebenen Inhaltes alles Denkens sich stützt.

a) Der erste Beweis gründet sich auf das Denken als auf eine nicht blos auf das Ich, sondern auch auf das Seyn gegründete Thätigkeit. Das Ich wird durch die Thätigkeit des Denkens seines Seyns, wenigstens seines Ich-Seyns sich bewußt. Es denkt sich daher, so wie es denkt, auch als ein zu denken anfangendes, und darum auch als ein zu seyn anfangendes. Denkt es sich als ein zu seyn anfangendes, so muß es einen Grund dieses Anfangs sich vorausdenken. Dieser vorausgedachte Grund kann nicht nichtseyend, und kann nicht anfangend seyn, sonst könnte es nicht der Grund des Anfangs seyn. Dieser Grund muß also mit dem Prädikat des absoluten Seyns gedacht werden. Zugleich muß aber das denkende Ich sich, in wieferne es nicht ist, auch als Nicht-Ich denken, weil es, in wieferne es überhaupt nicht ist, auch kein Ich seyn kann. Diese Negation des Ich setzt abermals eine Position ohne Negation voraus. Auch diese Position kann nur als absolut seyend gedacht werden. Das denkend seyende Ich muß also, um sich selbst denken zu können, ein absolut seyendes Ich voraussetzen. Dieses muß als Grund alles andern Seyns

gedacht werden, ist aber nicht an sich dieser Grund im Sinne einer nothwendigen Folge, sondern nur der Grund im Sinne eines nothwendigen Denkens einer nicht nicht zu denkenden Voraussetzung. Wäre dieser Grund nothwendiger Grund seiner innern Wesenheit nach, so wäre er mit der Folge positiv nothwendig verbunden und wäre darum nothwendig auch von der Folge abhängig, und eben darum nicht mehr der absolute Grund. Dieser Grund muß daher als absolut freier Grund gedacht werden, in dem keine Nothwendigkeit ist, sondern nur die lautere absolute Freiheit. Dieses absolut freie Wesen, das wir als absoluten Grund von Seite des negativen Schlußes der Folge denken müßen, ist Gott. Was nicht absolut ist, und doch ist, ist von Gott mit Freiheit hervorgebracht, ist geschaffen. Wenn aber Gott das, was nicht Gott ist, geschaffen, d. h. weil außer dem absoluten Seyn an sich nichts seyn kann, aus dem Nichts hervorgebracht hat, so konnte er als absolut Wollender nicht ohne Zweck schaffen. Nun kann Gott keinen Zweck haben, als das Vollkommene. Vollkommen ist nichts außer ihm, also kann er nur sich selbst zum Zweck haben. Wenn also Gott schafft, so kann er nur solche Wesen schaffen, die wieder einen Zweck setzen und in diesem Zweck Gott lieben, also das Vollkommene wollen können; dann ist der Zweck der Schöpfung doch wieder das Vollkommene mittelbar wollend, und in diesem Wollen zugleich ein anderes, nemlich die Seligkeit des Geschöpfes bezweckend. Was also Gott schafft, muß frei, oder in Beziehung zu freien Wesen seyn, denen das mitgeschaffene Unfreie als Unterschied und negativer Grund der Freiheit gegeben ist. Diejenigen Wesen, die dieses Unterschiedes sich bewußt werden können, müßen daher nothwendig von dem als unfrei Geschaffenen als frei geschaffen sich unterscheiden. Der Mensch muß also als Mittelpunkt einer unfreien Schöpfung frei geschaffen seyn.

b) Der zweite objektive Beweis ist in dem wirklichen Verhältniß der geschaffenen Welt zum menschlichen Bewußtseyn begründet. Dieses Bewußtseyn ist ein Bewußtseyn des Mangels und des Widerspruches des subjektiv daseyenden Ichs mit dem objektiven Daseynsgrunde. Dieser Widerspruch ist kein von Natur gesetzter Mangel, der aus der Beschränktheit des individuellen und speziellen Zustandes hervorgeht, sonst könnte er nicht zum Bewußtseyn kommen. Das Bewußtseyn des Uebels setzt einen Grund voraus; dieser Grund kann weder in der absoluten Freiheit gedacht werden, weil diese zwar Schranken, aber keinen fühlbaren Mangel setzen kann, noch in der bloßen Nothwendigkeit, weil diese gar nichts, also auch kein Bewußtseyn des Mangels aus sich setzt, sondern er kann nur in einer Freiheit denkbar seyn, in der eine mögliche Wahl und Umkehrung eines ursprünglichen Verhältnisses und zugleich ein Bewußtseyn dieses möglichen unnatürlichen Verhältnisses stattfinden kann. Wäre der Mensch nicht frei, so könnte kein Mißverhältniß des natürlichen Daseyns, und eben so wenig ein Bewußtseyn von diesem Mißverhältniß bestehen; weil aber dieses Bewußtseyn durch die, die Unwissenheit des anfänglichen Zustandes also das Mißverhältniß eines nicht seyn sollenden Zustandes aufheben wollende Bewegung des Denkens an sich im Menschen gegeben ist, so sind wir durch dasselbe Bewußtseyn, durch welches der Mensch seines Denkens gewiß ist, auch dieses Mißverhältnißes, und damit auch der einzig möglichen Voraussetzung desselben, der relativen Freiheit gewiß. —

§. 8.

Art der Freiheit.

Der Beweis für die menschliche Freiheit bestimmt auch die Art derselben. Da die menschliche Freiheit nur in einem subjektiv und objektiv abhängigen Verhältniß subjektiv gedacht

gedacht werden, ist aber nicht an sich dieser Grund im Sinne einer nothwendigen Folge, sondern nur der Grund im Sinne eines nothwendigen Denkens einer nicht nicht zu denkenden Voraussetzung. Wäre dieser Grund nothwendiger Grund seiner innern Wesenheit nach, so wäre er mit der Folge positiv nothwendig verbunden und wäre darum nothwendig auch von der Folge abhängig, und eben darum nicht mehr der absolute Grund. Dieser Grund muß daher als absolut freier Grund gedacht werden, in dem keine Nothwendigkeit ist, sondern nur die lautere absolute Freiheit. Dieses absolut freie Wesen, das wir als absoluten Grund von Seite des negativen Schlußes der Folge denken müßen, ist Gott. Was nicht absolut ist, und doch ist, ist von Gott mit Freiheit hervorgebracht, ist geschaffen. Wenn aber Gott das, was nicht Gott ist, geschaffen, d. h. weil außer dem absoluten Seyn an sich nichts seyn kann, aus dem Nichts hervorgebracht hat, so konnte er als absolut Wollender nicht ohne Zweck schaffen. Nun kann Gott keinen Zweck haben, als das Vollkommene. Vollkommen ist nichts außer ihm, also kann er nur sich selbst zum Zweck haben. Wenn also Gott schafft, so kann er nur solche Wesen schaffen, die wieder einen Zweck setzen und in diesem Zweck Gott lieben, also das Vollkommene wollen können; dann ist der Zweck der Schöpfung doch wieder das Vollkommene mittelbar wollend, und in diesem Wollen zugleich ein anderes, nemlich die Seligkeit des Geschöpfes bezweckend. Was also Gott schafft, muß frei, oder in Beziehung zu freien Wesen seyn, denen das mitgeschaffene Unfreie als Unterschied und negativer Grund der Freiheit gegeben ist. Diejenigen Wesen, die dieses Unterschiedes sich bewußt werden können, müßen daher nothwendig von dem als unfrei Geschaffenen als frei geschaffen sich unterscheiden. Der Mensch muß also als Mittelpunkt einer unfreien Schöpfung frei geschaffen seyn.

b) Der zweite objektive Beweis ist in dem wirklichen Verhältniß der geschaffenen Welt zum menschlichen Bewußtseyn begründet. Dieses Bewußtseyn ist ein Bewußtseyn des Mangels und des Widerspruches des subjektiv daseyenden Ichs mit dem objektiven Daseynsgrunde. Dieser Widerspruch ist kein von Natur gesetzter Mangel, der aus der Beschränktheit des individuellen und speziellen Zustandes hervorgeht, sonst könnte er nicht zum Bewußtseyn kommen. Das Bewußtseyn des Uebels setzt einen Grund voraus; dieser Grund kann weder in der absoluten Freiheit gedacht werden, weil diese zwar Schranken, aber keinen fühlbaren Mangel setzen kann, noch in der bloßen Nothwendigkeit, weil diese gar nichts, also auch kein Bewußtseyn des Mangels aus sich setzt, sondern er kann nur in einer Freiheit denkbar seyn, in der eine mögliche Wahl und Umkehrung eines ursprünglichen Verhältnisses und zugleich ein Bewußtseyn dieses möglichen unnatürlichen Verhältnisses stattfinden kann. Wäre der Mensch nicht frei, so könnte kein Mißverhältniß des natürlichen Daseyns, und eben so wenig ein Bewußtseyn von diesem Mißverhältniß bestehen; weil aber dieses Bewußtseyn durch die, die Unwissenheit des anfänglichen Zustandes also das Mißverhältniß eines nicht seyn sollenden Zustandes aufheben wollende Bewegung des Denkens an sich im Menschen gegeben ist, so sind wir durch dasselbe Bewußtseyn, durch welches der Mensch seines Denkens gewiß ist, auch dieses Mißverhältnißes, und damit auch der einzig möglichen Voraussetzung desselben, der relativen Freiheit gewiß. —

§. 8.

Art der Freiheit.

Der Beweis für die menschliche Freiheit bestimmt auch die Art derselben. Da die menschliche Freiheit nur in einem subjektiv und objektiv abhängigen Verhältniß subjektiv gedacht

werden kann, ihr Seyn selbst aber ein subjektives ist, die Schranken ihrer Denkbarkeit also auch die Grenzen ihres Seyns sind; so ist die Freiheit des Menschen nur eine mittelbar und im Verhältniß seyende, ist nur, in wieferne sie zugleich nicht ist, weil sie im Verhältniß zur absoluten Freiheit sonst gar nicht seyn könnte. Des Menschen Freiheit ist also wesentlich relativ.

§. 9.

Die mit der Freiheit zugleich gesetzten Verhältniße.

Da die Freiheit des Menschen theilweise Unfreiheit ist, so ist sie nicht an sich seyende, sondern nur mögliche und nothwendige, und in der Einheit von Möglichkeit und Nothwendigkeit wirkliche oder durch die Relationen alles relativen Seyns bedingte Freiheit.

I.

1. Möglich ist die Freiheit des Menschen, in wieferne ihr ein unfreier Grund natürlich beigeordnet ist, an dem sie ihrer selbst durch den Gegensatz gewiß werden kann.

2. Möglich ist sie, in wieferne ihr ein freier absoluter Wille vorausgeht, an dem die menschliche Freiheit ein einheitliches persönliches Ziel ihrer Bewegung haben kann.

3. Möglich ist sie, in wieferne der Mensch diesen beiden Objekten gegenüber das thätige Verhältniß seiner selbst zu beiden selbst bestimmen, also den Zweck seiner Thätigkeit innerlich setzen kann.

II.

1. Nothwendig ist die Freiheit des Menschen, in wieferne sie auf dem Grunde einer nothwendigen Naturanlage ruht, und von dieser in ihrem Umfange bestimmt wird, so daß sie als mittelbare Freiheit ohne das nothwendige Mittel des natürlichen beschränkten Daseyns nicht seyn könnte.

2. Nothwendig ist sie, in wieferne sie das Ziel ihrer selbst nur subjektiv nicht objektiv setzen kann, und also von

einer ersten Bestimmung eines Gesetzgebers abhängig seyn muß, um ihrer selbst als einer nicht absoluten Freiheit mächtig zu werden.

3. Nothwendig ist sie, in wieferne sie beide Voraussetzungen ihres Seyns in eine bestimmte Beziehung zu sich bringen, in wieferne sie sich entscheiden muß.

III.

Die wirkliche Freiheit ist erst in der Einheit von Möglichkeit und Nothwendigkeit, d. h. actu gesetzt, ist Wahlfreiheit, und ist seyend, in so ferne sie als Thätigkeit des Subjektes mit dem Seyn desselben eins geworden ist. Sie ist nicht an sich, sondern nur in Beziehung, und das Seyn ist erst Prädikat der Freiheit, wenn es durch die wirkliche Thätigkeit aus dem Verhältniß der bloßen Copula herausgetreten ist.

§. 10.

Verhältniß der Freiheit zu den Relationen des Daseyns.

Die relative Freiheit des Menschen im Thun beruht wie das Denken und Können in ihrer Wirklichkeit auf den beiden Relationen der Möglichkeit und Nothwendigkeit, ist aber im Unterschiede vom Denken und Können in der Einheit einer doppelten Möglichkeit und Nothwendigkeit begründet. Die Möglichkeit der freien That ist eben so wie ihre Nothwendigkeit im objektiven Mittel und im objektiven Ziele der Freiheit zugleich gesetzt, so daß ihre einheitliche subjekt-objektive Wirklichkeit auf einer vorausgehenden doppelten Wirklichkeit oder doppelten Einheit von Möglichkeit und Nothwendigkeit beruht, indem die Möglichkeit des Mittels ein nothwendiges Ziel, und die Nothwendigkeit des Mittels ein mögliches Ziel bedingt. Das Denken erscheint als blos mögliche, das Können als blos nothwendige, das Thun aber als rein wirkliche Freiheit.

§. 11.

Einheitliche Positionen der Relationen in der aktuellen Freiheit.

In wieferne sowohl die Möglichkeit als die Nothwendigkeit, die der wirklichen aktuellen Freiheit zu Grunde liegt, eine zweifache ist, müßen biede eine dreifache wirkliche Einheit über sich bedingen.

1. Die Einheit der Möglichkeit und Nothwendigceit in der natürlichen Grundlage der aktuellen Freiheit erscheint als momentane Einheit des Thuns, als in der Zeit bestimmte einheitliche That.

2. Die Einheit der Möglichkeit und Nothwendigkeit in der Beziehung zum freien Prinzip des aktuellen Thuns erscheint als Entscheidung des Willens gegenüber einem ewigen Ziel, als bestimmte Wahl zwischen Gut und Bös.

3. Die Einheit der Wahl, die im zeitlichen Akte nur eine temporäre ist, muß im Keime der Ueberzeitlichkeit, der im freien Zwecke liegt, zur bleibenden Entschiedenheit sich verwirklichen, und die volle Einheit der unzerstörbaren Freiheit mit dem Daseyn als ewige Seligkeit oder Unseligkeit begründen.

§. 12.

Verhältniß der Kategorien der relativen Freiheit zum Seyn.

1. Die erste Kategorie der relativen Freiheit des Menschen in der zeitlichen Einheit der momentanen That hat in ihrer äußern Wirklichkeit eine accidentale Bedeutung der Existenz und der individualen Verhältnißbestimmung des Subjektes zur Natur.

2. Die zweite Kategorie der relativen Freiheit in der Unterscheidung des Zweckes und der daraus hervorgehenden Scheidung von Gut und Bös hat eine unmittelbare Bedeutung in der Freiheit und hängt mit dem Daseyn durch die

That mit dem Seyn durch die Persönlichkeit des freien Ichs zusammen. Das Gute und das Böse ist daher nicht für sich denkbar, sondern blos als Prädikat eines seyenden Ichs, und das Seyn hat nicht die Bedeutung des Prädikats, sondern die der bloßen Copula. Das Gute und Böse ist nicht an sich, sondern an andern; nur freie Subjekte können gut oder böse seyn.

3. Die dritte Kategorie verbindet erst die Freiheit des Subjektes mit dem Seyn, und erhebt die Copula zum Prädikat, so daß die Art des Seyns mit der Freiheit eins und unzertrennlich verbunden ist, als Seligkeit in der Einheit des Daseyns mit dem Seyn in der Freiheit, oder als Unseligkeit in dem bleibenden Widerspruch des Grunds der Freiheit im Daseyn mit dem Ziele derselben.

§. 13.

Nothwendigkeit eines von Gott zu gebenden Sittengesetzes.

Die relative Freiheit unterscheidet sich von der absoluten durch den adhärirenden Naturgrund, und die daraus hervorgehende Mittelbarkeit. Die relative Freiheit muß daher, nm zum Bewußtseyn ihrer selbst nach ihrer doppelten Wesenheit zu kommen, an einem zweifachen Objekte dieses Bewußtseyn erringen. An dem nothwendigen Medium der Natur, mit dem die absolute Freiheit schaffend die relative Freiheit begabte, wird diese zuerst ihrer freien Kraft sich bewußt. Eine zweite Offenbarung der absoluten Freiheit muß daher der relativen entgegenkommen, damit sie nicht blos ihrer Unabhängigkeit, sondern auch ihrer Abhängigkeit sich bewußt werde. Wie nun die Natur als der eine Grund dieses möglichen Selbstbewußtseyns, von Gott gesetzt ist, so muß Gott auch die zweite Offenbarung als eine von ihm gesetzte dem Menschen geben, wenn dieser seiner natürlich gesetzten Freiheit wahrhaft mächtig werden soll. Diese zweite Offenbarung muß aber im Gegensatz mit

der Naturoffenbarung gesetzt seyn, weil sie die dieser ersten gegenübergesetzte zweite Offenbarung ist. Wenn daher Gott, der in seiner Liebe die Freiheit des Menschen zuerst in seine Natur gelegt, in dieser Liebe auch die Vollendung dieser Freiheit wollte, mußte er ein Gesetz für die Freiheit, nicht als Naturgesetz, sondern als Willensbestimmung vom Anfang an setzen.

§. 14.

Mögliche falsche Grundlage für das Sittengesetz.

Alle, welche von Freiheit des Menschen reden, anerkennen auch ein Gesetz für dieselbe, aber sie suchen dieses Gesetz fast immer da, wo es unmöglich gefunden werden kann. Das Sittengesetz kann nicht wie das Naturgesetz im Menschen selbst durch die Existenz schon niedergelegt seyn, weil es sonst eben Naturgesetz wäre. Der Mensch konnte sich kein Sittengesetz geben, weil er auch das Naturgesetz nicht gesetzt, und weil die Sittlichkeit seines Willens nur in der Entscheidung, in der subjektiven Wahl, aber nicht in der Bestimmung des objektiven Zieles gesetzt seyn konnte. Die Vernunft konnte und kann kein Sittengesetz geben, weil sie die das Gesetz (Natur- und Sittengesetz) erkennende Kraft ist, weil sie die unterscheidende nicht die entscheidende Kraft ist; und selbst dann wäre sie erst der Wille, der als relativer nicht sich selbst, also noch weniger das Gesetz und das Ziel seiner selbst setzen kann. Vernunft, Wille und Gewissen sind subjektive Kräfte des Menschen. Alle subjektiv freien Kräfte können aber erst durch die Objektivität zum Bewußtseyn ihrer subjektiven Einheit gelangen, und müßen daher eine nothwendige und freie Gegenständlichkeit sich gegenüber vorfinden, die von einem höhern Gesetzgeber, der nicht relativ frei und unfrei ist, gesetzt und geoffenbart worden ist. Das Sittengesetz steht über und außer dem Menschen, weil es der höchste Grund der einheitlichen Bestimmung des ganzen Menschen ist.

§. 15.

Die Eigenschaften des Sittengesetzes in seiner ersten Offenbarungsweise.

Das erste Gebot Gottes an die Menschen war Offenbarung eines gesetzgebenden Willens für die Menschen, mußte daher erstens in der Form der menschlichen Rede gegeben werden, und war somit bestimmt ausgesprochenes, historisch-gegebenes Gebot; war zweitens zur Entscheidung des Willens, und nicht zur aktiven Uebung der thätigen Kräfte unter dem Willen gegeben, konnte daher blos negatives Gebot, Verbot seyn; war drittens zur einfachen Entscheidung des persönlichen einheitlichen Wollens gesetzt; konnte also nur ein einziges Gebot seyn; war viertens nur für den subjektiven Willen, von dem alle Kräfte abhängig seyn sollten, gesetzt, durfte also keine Möglichkeit eines Mißverständnisses zulassen, und mußte in der Individualität der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt und unzweideutig ausgesprochen seyn. Aus diesem Grunde, und weil durch die erste Entscheidung des Willens auch sein Verhältniß zur Natur bestimmt werden sollte, mußte fünftens das als göttlicher Wille ausgesprochene Gebot in jener Region des Naturlebens bestimmt werden, in welcher der Mensch unmittelbar mit der Natur zusammenhing. Weil aber der Mensch durch die Nahrung in der Erde wurzelt, mußte endlich dieses Gebot im Reiche der Ernährung bestimmt, und an die möglichst einfache Nahrung welches zugleich das mittlere Verhältniß des Naturlebens in seiner centralsten Ausbildung bezeichnete, an den Genuß der Baumfrucht fixirt werden.

§. 16.

Historische Begründung der spekulativ bestimmten Eigenschaften des ersten Gebotes.

Alle Eigenschaften, die ein erstes Gebot Gottes an die Menschen besitzen mußte, sind in historisch-typischer Weise in

den Worten der mosaischen Urkunde ausgesprochen, in welcher auch die nothwendige Folge, die der einen möglichen Entscheidung des Willens entsprach, zugleich mit beigefügt ist: De ligno scientiae boni et mali ne comedas; iu quocunque enim die comederis ex eo, morte morieris. Gen. I. 17.

§. 17.

Bedeutung dieses Gebotes für die Entwicklung der Menschengeschichte.

Der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen konnte dem Menschen keineswegs blos negativ bedeutsam seyn, so daß er seine Bestimmung erfüllte, wenn er eben daran vorüberging, und nicht aß, sondern er mußte zur Erkenntniß des Guten und Bösen durch ihn veranlaßt werden, er mußte an ihm seine ganze Stellung zu Gott und Natur zur Entscheidung bringen. Es lagen aber dem Menschen zwei Wege zur Entscheidung vor.

Er konnte in dem Genuße dem Gehorsam, und in Folge dessen dem Gesetze der Freiheit, der Liebe entsagen, oder im Gehorsam dem Genuße, um die Erkenntniß nicht in der Natur und im Genuß, sondern im Gehorsam gegen einen höhern persönlich lehrenden und im Guten den Menschen innerlich belehrenden Geiste die Erkenutniß und in der Erkenntniß die Liebe zu poniren. Im Geiste konnte der Mensch auch die Natur wollen, um die Natur mit der subjektiven Freiheit und diese zu einigen mit der vollkommenen Freiheit und Liebe, — so daß er im Centrum des Naturlebens die Gesetze der Natur in der Liebe wahrte und heiligte, und alle Natur vermenschlichte, die Menschheit vergöttlichte, und wie die Natur von unten so die göttliche Liebe von oben her in sich aufnahm, so daß Gott im Worte sich ihm offenbarend durch den Geist sich mit ihm einigte, und in schaffender Macht sich mit ihm verband, nicht in Einheit des Wesens, aber in Einigung der Liebe und Seligkeit. So erkannte er das Gute an sich, und

und das Böse als Negation des Guten aus diesem heraus, als Gegenstand des Unwillens in bloßer Möglichkeit des Gewolltwerdenkönnens und in der Unmöglichkeit des Gewolltwerdenwollens.

Der Mensch konnte aber auch durch den Genuß der Frucht die Liebe gegen die Natur verletzen, indem er ihrer begehrte, nicht um ihret=, sondern um seinetwillen. Der Mensch konnte die Erleuchtung vom Geiste auch nicht wollen, sondern konnte die Macht über die Natur ohne innere Erkenntniß ihres durch Gott gegebenen und im Gehorsam erkennbaren Gesetzes sich eigenwillig nehmen wollen, verletzte aber dadurch das Gesetz der Natur und das Gesetz der Freiheit zugleich. Die Offenbarung des Ewigen war dann aus dem Wege der Freiheit und des Geistes hinausgewiesen. Der Mensch konnte nur mehr durch den Gegensatz, durch den Naturzwang zum allgemein seelischen Leben und durch dieses zum Bewußtseyn der persönlichen Freiheit gelangen. Das war der entgegengesetzte mögliche Gang der Welt= und Menschengeschichte der aus dem Ungehorsam des Menschen gegen das erste Sittengesetz hervorgehen konnte, und an die Stelle der möglichen Einheit die eben so mögliche Corruption aller Kräfte und die Umkehrung des rechten Verhältnißes der Freiheit zur Natur und zu Gott setzen mußte.

§. 18.

Die wirkliche erste aus dem Willen des Menschen hervor gehende Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu Gott und Natur.

Obwohl Gott in primärer Weise zuerst das mögliche und nothwendige Verhältniß der Freiheit zur Natur festgestellt, so konnte dieses in letzter Bestimmung der wirklichen aktiven Stellung doch nur von dem Menschen selbst als zeitlich bestimmtes konstituirt werden. Diese Konstitution hat der Mensch aber im Ungehorsam gegen das erste Gebot Got-

tes zu seinem, das einheitliche Verhältniß umkehrenden eigenen zeitlichen Unheil hergestellt. Der Mensch hat in seinem ersten entscheidenden Akte seiner Freiheit gegen Gott, die Natur und sich selbst gesündigt, und das Böse in die ihm dienende Natur und in den Willen eingeführt. Diese erste Sünde ist als in der Natur für die Freiheit gesetztes primäres Verhältniß für die ganze, in natürlicher Folge von dem ersten Menschen abstammende Menschheit permanent geblieben, und wird am richtigsten in dem doppelten Verhältniß der Natur- und Freiheitsbestimmung als **Erbsünde** bezeichnet.

Der Beweis für die erste Sünde geht einfach aus dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit hervor, der die Disharmonie des Menschen mit der Natur, in dem Organismus des Menschen, im Streit der äußern Kräfte, in der durch den Kampf und Gegensatz bedingten Entwicklung der Geschichte, in dem Widerstreit der Kräfte des Menschen unter einander, und endlich in nicht zu bestreitender Bestimmtheit an dem erwachenden Bewußtseyn selbst offenbart, das, wie es sich konstituiren will, nicht aus der Einheit und Position des Willens, als That der vollständigen, im Denken und Können einheitlichen Freiheit sich offenbaren kann, sondern in der Einseitigkeit des Denkens, und zwar in der Negativität dieser nicht einheitlichen Kraft im Zweifel und in der Unwissenheit seinen Ausgangs- und allein sichern Anhaltspunkt nehmen muß.

§. 19.

Verhältniß des Menschen zu Gott nach dem Sündenfalle.

Die schaffende Liebe hatte dem Menschen das Gebot gegeben, damit er an ihm seine Freiheit erproben, und in derselben die Liebe Gottes in sich durch die Freiheit aufnehmen sollte, damit sie nach dem ganzen Umfange seines Wesens auf ihm ruhen könnte. Der Mensch aber wählte den Ungehorsam und die Sünde, und Gottes Liebe konnte nun nicht

mehr bloß als frei belebende Gnade, sondern mußte auch als strafende Gerechtigkeit sich ihm offenbaren. Was aber von Seite des Gesetzgebers als Strafe bezeichnet werden muß, ist von Seite der natürlichen Entwicklung natürliche Folge des Zusammenhanges der Natur mit der Freiheit. Des Menschen Wille konnte das Naturverhältniß, welches er durch den ersten Akt seiner Freiheit auf eine zeitliche, und, weil Erkenntniß und Macht mit seinem Willen nicht an sich eins waren, sondern erst eins werden sollten, nicht ewig entscheidende Weise eingegangen hatte, und das zugleich ein verkehrtes und sündhaftes Freiheitsverhältniß, also auch ein von Gott abgekehrtes Verhältniß in sich schloß, aus eigener Kraft nicht ändern, weil er seinen Willen in die Natur hingegeben hatte, wohl aber Gott, der in der Wiedererneuerung des ersten Gebotes zugleich das Band der Wiedererwerbung der wahren Freiheit den Menschen geben, und sie an diesem Bande wieder zur Freiheit und Liebe zurückführen konnte. Dieser Wiederverbindung kam von Seite des Menschen die Möglichkeit des blos zeitlichen Zustandes und die Unmöglichkeit der eigenen Hilfe entgegen; von Seite Gottes aber war der Wille einer solchen Wiedervereinigung durch die Art der Strafe, die den Menschen leidend und sterblich, und dadurch im Gefühle und in der Möglichkeit der Erlösbarkeit erhielt, und wie das erste Gebot auch als historische Offenbarung ausgesprochen.

§. 20.

Bedingung der Erlösung des Menschengeschlechts.

Konnte die Menschheit aus dem subjektiven Willen den objektiven Zustand der Erbsünde nicht aufheben, der dennoch, wenn der Mensch die wahre Freiheit und Erkenntniß, Macht und Liebe wiedergewinnen sollte, aufgehoben werden mußte, so war diese Aufhebung nur durch eine weitere, andere Offenbarung der göttlichen Liebe möglich, die als Wie-

derzurückstellung der ersten Macht des Menschen, seine **Erlösung** aus dem falschen Zustande der Sünde ist. Von der Erlösung aber hängt die sittliche Entwicklung der Menschen ab. Die Moral muß daher auf diesen höchsten Einheitspunkt zurückgeführt werden, und kann nur in Beziehung zum geoffenbarten Sittengesetze, das an die Erlösung geknüpft seyn muß, ihre positive Begründung haben. Die Möglichkeit der Erlösung des Menschen in der Zeit ist aber selbst wieder durch die zeitliche Entwicklung der Menschheit bedingt. Das richtige Verständniß des Moralprinzips hängt somit von einer **historischen Entwicklung** ab, die den zweiten Theil der Moralphilosophie bildet.

Zweiter Theil.

Historische Entwicklung der Principien des menschlichen Handelns.

§. 21.

Die nothwendigen Entwicklungsstufen des sittlichen Bewußtseyns in der Geschichte.

Das subjektive Bewußtseyn des Menschen muß an der Objektivität seiner Selbstheit gewiß werden. Die Objektivität ist aber eine zweifache, eine absolut freie, **Gott**, und eine an sich unfreie, die **Natur**.

Auch das moralische Bewußtseyn des Menschen muß an beiden Objekten sich entfalten. Diese Entwicklung ist aber durch den Fall des Menschen aus der einheitlichen Bewegung heraus und in die gegensätzliche Bildung eingetreten. Der Mensch weiß nicht, was an sich wahr, gut und frei ist, sondern er wird durch die Erfahrung des Gegentheils zum Suchen der Einheit geführt. Der Gegensatz im Bewußtseyn der Freiheit tritt dem Menschen gegenüber als unbegriffenes Gesetz der Natur oder der Autorität. Beide Gesetze müssen zwar in ihrem Prinzipe eins seyn; aber der Mensch muß zuerst ihren Gegensatz erkennen, ehe er ihre Einheit begreifen kann. Die Geschichte der Entwicklung dieses Bewußtseyns muß daher nothwendig in drei Epochen sich entfalten. Die eine Entwicklung geht aus dem Verhältnisse zur Natur hervor und ist im Denken begründet; die andre steht im Verhältniß zur Autorität, und hat im Glauben ihren Grund, die dritte gründet sich auf die innere Einheit

Die erste hat sich mit der griechischen Philosophie, die zweite mit der orientalischen Religionsgeschichte, die dritte mit dem Christenthum historisch entwickelt.

§. 22.

Allgemeine Grundlage der Entwicklung der Moral-Philosophie in Griechenland.

Das Bewußtseyn der Freiheit aus dem Gegensatze mit der Natur mußte in Griechenland zur höchsten Entwicklung kommen, weil die Griechen überhaupt die Subjektivität des menschlichen Bewußtseyns am Naturgesetze gestalten mußten. In Griechenland mußte daher das sittliche Bewußtseyn als wissenschaftliches durch den Gedanken festgehalten werden.

Die griechische Philosophie mußte am Gegensatze des unbewußten Naturlebens das Bewußtseyn des subjektiven Denkens erbauen. So entstanden im Gegensatze der doppelten Voraussetzung alles Denkens, der Allgemeinheit und Besonderheit, die jonische und die pythagoräische Philosophie. Beide einigten sich in der Alleinslehre der eleatischen Schule. Aus dieser ging der gesteigerte Gegensatz in weiterer Gliederung hervor, indem Natur-Realismus und logischer Formalismus einander gegenübertraten, und den Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit neuerdings in sich aufnahmen. Die Philosophie wurde in ihrer physischen Grundlage in letzter Ausbildung dieser Epoche zur Atomistik, in ihrer logischen Begründung zur Sophistik. Die Atomistiker läugneten alle Vernunftwahrheit, und schrieben den Sinnen allein eine negative Untrüglichkeit zu; die Sophisten läugneten alle reale Wahrheit nnd suchten in künstlicher Verflechtung der Form die Wahrheit.

Diese äußersten Gegensätze hätten zur Auflösung aller Philosophie führen müßen. Gab es nur nothwendige Sinneswahrheit, so gab es kein philosophisches Bewußtseyn davon, und war nur das logisch Construirte wahr, so war

auch dieß nicht mehr wahr, weil Alles mittels der formalen Construktion sich behaupten und läugnen ließ, sobald man keine letzte objektive Grenze mehr erkannte. Daher läugnet Sokrates mit gutem Grunde diese negative Construktionslehre der Welt und des Gedankens, und stellt als einzig an sich gewißes Ziel der Philosophie den Zweck auf, Etwas wissen zu wollen. Daß er dabei vom Nichtwissen ausging, war philosophisch begründet, weil nur aus diesem negativen Grunde der Wille, nur das, was mit dem denkendem Subjekte wesentlich zusammenhing, wissen zu wollen, hervorgehen konnte. Sokrates muß also als der eigentliche Begründer der griechischen Moralphilosophie angesehen werden. Nach Sokrates entstand daher eine weitere doppelte Entwicklung der Philosophie, die ausschließlich moralphilosophische, deren bestimmtes Ziel die Feststellung des Prinzipes der menschlichen Thätigkeit war, nnd die sich der spekulativen Entwicklung nur als des Mittels zu jenem Zwecke bediente, und die spekulative, welche die Frage um das höchste Gut als wesentliches Glied der organischen Entfaltung des menschlichen Geistes im Denken betrachtete, und die Ethik mit der Physik und Topik zugleich aus einem allgemeinen philosophischen Obersatz abzuleiten suchte.

§. 19.

Die Grundformen der griechischen Moralphilosophie.

Die griechische Philosophie nach Sokrates mußte als Prinzip aller subjektiven Thätigkeit nothwendig jenes Ziel bezeichnen, das von allen Menschen angestrebt wird, welches daher an sich den Namen des Guten verdient, weil alles andre, nur durch die Theilnahme an demselben, gut genannt werden kann. Die Feststellung dieses Prinzipes führte zunächst auf einen doppelten spekulativen Grund zurück. Je nachdem die realistische Anschauung der vorausgehenden Physik oder die idealistische der vorausgehenden topischen oder logischen

Wissenschaft zu Grunde gelegt wurde, ergaben sich für die Sittenlehre nothwendig zwei entgegengesetzte Auffassungen, weil alle Erkenntniß, und also auch aller erkennbare Zweck der menschlichen Thätigkeit entweder in die Sinne oder in die subjektive, den Sinnen entgegenstrebende Wahl des Vernunftzweckes gelegt werden mußte. Nur die spekulative Philosophie konnte den Versuch machen die Ethik auf Physik und Topik zugleich zu gründen. Die erste Gestaltung der griechischen Moralphilosophie setzte daher das höchste Gut in die Sinnesempfindung, die zweite in dem subjektiven Vernunftzweck, und die dritte in die richtige Harmonie beider.

§. 24.

Der Eudämonismus im Allgemeinen.

Diejenige Moralphilosophie, die das höchste Gut mit dem Ausdruck des Sinnengenußes bezeichnete, nennt man im Allgemeinen **Eudämonismus.**

Sie wurde zuerst ausgesprochen durch Eudoxus, weiter ausgebildet durch Aristipp, vollendet durch Epikur. Eudoxus sprach den Satz, daß der Sinnengenuß das höchste Gut sey, im Allgemeinen aus; Aristipp legte diesem Genuß die anakreontische Bedeutung des Augenblicks und des Vergessens der Vergangenheit und Zukunft im Momente des Genußes und der daraus entspringenden Ungetrübtheit und Seligkeit der Empfindung bei, und Epikur suchte diese Empfindung aus ihrer poetischen Haltung in das philosophische Bewußtseyn so überzutragen, daß er die berechnende Besonnenheit hinzufügte, welche über das ganze Leben sich erstreckt, um die Summe der möglichen Genüße des Einzelnen als sein höchstes Gut zu bezeichnen.

§. 25.

Die Lehre des Epikur.

Epikur baute seine Moralphilosophie auf die Physik der Atomistiker. Aus ihr leitete er die Untrüglichkeit der

Sinneswahrnehmung ab. Diese ließ keine weitere Unterscheidung zu, als die Gleichheit und Ungleichheit der sich berührenden Atome, und den daraus hervorgehenden Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen, zwischen denen das Gleichgiltige in der Mitte stand.

Aus dieser Physik ging das ethische Prinzip: Suche das Angenehme, vermeide das Unangenehme, ziehe das Gleichgiltige dem Unangenehmen vor, und setze es dem Angenehmen nach, von selbst hervor. Dieses Wählen aber setzte eine Unterscheidung, eine kluge Berechnung der Beziehungen der Außenwelt zum Subjekte voraus, und die Regeln der Anwendung des ethischen Prinzips auf die wirkliche Welt bildeten den dritten Theil der Moral Epikurs, die Canonik.

Das epikuräische System ist nach einer Seite hin offenbar auf die menschliche Natur gegründet und hat mehrere Merkmale dem höchsten Gute zugeschrieben, die demselben wirklich zukommen müßen.

Die epikuräische Moral gründet sich:

1) auf die wirkliche Befriedigung eines naturnothwendigen Triebes, der allen Menschen gemeinschaftlich innewohnt und der natürliche Grund ihres Strebens ist;

2) auf die wirkliche subjektive Empfindung, ohne welche auch das höchste Gut des Menschen nicht als ein wirkliches Gut zu betrachten wäre, und endlich

3) auf die Sicherheit des Besitzes, die durch die lebendige Empfindnng und die Dauer desselben, die durch die hinzutretende Besonnenheit und Weisheit verbürgt wird.

Allein diese Gründe sind doch nur dem Scheine nach vorhanden und lösen sich bei näherer Untersuchung in die Negation ihrer selbst auf.

1. Die wirkliche Befriedigung eines naturnothwendigen Triebes fällt mit der Voraussetzung zusammen. Liegt der Trieb zum Genuß in der Beweglichkeit des Zeitlebens, so kann er

nicht durch eben diese Vergänglichkeit befriedigt, sondern muß durch dieselbe nur weiter angeregt werden. Der sinnliche Genuß ist, in wie weit er Naturnothwendigkeit ist Grund der Bewegung, aber nicht ihr Ziel, ist Mittel des Lebens aber nicht Zweck desselben.

2. Die Objektivität dieses Gutes erscheint gleichfalls als eine nichtige, weil nach der Voraussetzung des ganzen Systems die Sinne blos passiv sind. Damit ist die Subjektivität in ihrer Selbstständigkeit negirt, also auch die Objektivität, und folglich auch die gegenseitige Wirknng. Die subjektive Empfindung ist unmöglich, wo die Subjektivität sich in eine bloße Naturnothwendigkeit auflöst, der Unterschied zwischen Angenehm und Unangenehm ist ein rein passiver, der die subjektive Wahl und die Objektivität des Besitzes gleichmäßig ausschließt.

3. Die Sicherheit des Besitzes fällt mit der Bestimmung des Inhaltes, der dem Subjekte gegenüber ohne zeitliche Ausdehnung ist, weg, weil er blos im Momente ruht. Der Augenblick ist aber bloße Grenze des Werdens, ohne Inhalt des Seyns. Ebenso fällt die Dauer weg, weil die Summe von unausgedehnten inhaltslosen Augenblicken nie zur Zeitdauer anwächst, ohne das Hinzutreten einer potenzirenden Kraft. Die hinzukommensollende Vermittlung der Besonnenheit bringt dann diesen Widerspruch erst zum offenbaren Geständniß, weil wenn die Sinnesempfindung untrüglich ist, die Klugheit unnütz, wenn nicht, das System unbegründet ist.

§. 26.

Widerlegung des epicuräischen Systems.

Das ganze System Epikurs erweiset sich als philosophisch haltlos, weil

1) Die Möglichkeit jeder philosophischen Begründung durch Voraussetzung der passiv nothwendigen Sinneswahrnehmung, die nur zwischen Angenehm und Unangenehm unter-

scheiden kann, die Möglichkeit aller subjektiven Thätigkeit also auch der philosophischen aufgehoben ist.

2) Weil der Eudämonismus den Charakter der Allgemeinheit, der einem Principe zukommen muß aufhebt, indem weder alle Menschen, noch alle Verhältnisse, noch alle menschlichen Thätigkeiten berücksichtigt sind, und das höchste Gut des Menschen nicht in der Macht des subjektiven Menschen, sondern in der außer ihm liegenden Zufälligkeit liegen würde.

3) Der Eudämonismus widerspricht der Einheit eines Moral-Principes, weil er an die Stelle des einheitlichen Zieles blos eine Summe von Zufälligkeiten setzt, und widerspricht:

4) Der Wechselwirkung der Allgemeinheit und Einheit im Menschen, weil er keinen, der menschlichen Natur in ihrem Unterschiede von der thierischen Natur zukommenden Zweck erkennt, sondern die menschliche Natur mit der thierischen identificirt, und eben so den Grund der Bewegung der menschlichen Thätigkeit mit dem Ziel derselben verwechselt. Er ist also weder Prinzip überhaupt, noch Moralprinzip, noch endlich Moralprincip für den Menschen.

§. 27.

Das Princip des subjektiven Vernunftzweckes in seiner historischen Entwicklung in Griechenland.

Die eudämonistische Moral hatte die menschliche Natur von Seite der Allgemeinheit überhaupt betrachtet. Dieser ersten Auffassungsweise mußte nothwendig eine andere gegenüber treten, welche die menschliche Natur in ihrer Unterschiedenheit von dem äußern Naturleben als darüber reflektirende und mittels derselben einen bewußten Zweck anstrebende Subjektivität betrachtete, und das höchste Gut des Menschen in die unterscheidende und entscheidende Vernunft-Thätigkeit setzte. Diese Auffassung hatte wieder eine dreifache Entwicklung zu durchlaufen.

Die Verinnerlichung des Moralprinzips konnte erstens in das unterscheidende Bewußtseyn des Menschen als eines subjektiv erkennenden Wesens gelegt werden, und in diesem Sinne setzte Herillus das höchste Gut in die Erkenntniß; zweitens konnte das höchste Gut im reinen Gegensatz mit dem Eudämonismus auch in die Entsagung alles Sinnengenußes und der ihn begründenden Güter, und in die Unabhängigkeit des Willens gesetzt werden, und dieß war der Geist der cynischen Moral; drittens konnte dasselbe in die Vereinigung des Willens mit der Erkenntniß gesetzt werden, so daß die Tugend als Ziel der Menschenwürde und Grund der Selbstachtung zum höchsten Gut erhoben wurde; dieß geschah durch die stoische Moral.

§. 28.

Die philosophische Bedeutung der einzelnen Systeme des subjektiven Vernunftzweckes

1. Das Prinzip des Herillus hat die Innerlichkeit des wirklichen Genußes eines Objektes durch die Erkenntniß die mein selbsterworbenes, freies, ungetrübtes und ewiges Eigenthum geworden ist für sich, verwechselt aber das Mittel mit dem Zwecke. Wie der Eudämonismus den Anfang mit dem Ende verwechselt, so verwechselt das Prinzip des Herillus die Bewegung in ihrer einseitigen Richtung mit dem Ziel aller Bewegung. Nicht die Erkenntniß an sich ist das Ziel unsers Strebens, sondern der mit der Erkenntniß gewonnene Inhalt. Dieser muß also in seiner höchsten Vereinigung mit dem Subjekte als höchstes Gut betrachtet werden.

2. Das Prinzip der cynischen Schule, als deren Gründer Antisthenes, ein Schüler des Sokrates, genannt wird, nnd unter deren Anhängern Diogenes von Sinope am berühmtesten geworden ist, stellt das Entbehren aller sinnlichen Genüße und die damit verbundene Unabhängigkeit und Zufriedenheit und Mangellosigkeit als höchstes Gut hin, und

hat in so fern recht, als durch diese Auffassung das höchste Gut als ein mit dem Willen ergreifbares, von dem Zufall und der Vergänglichkeit unabhängiges, allen Menschen zugängliches bezeichnet wird; irrt aber darin, daß sie als höchstes Gut etwas hinstellt, was nie erreicht, sondern nur angestrebt werden kann, indem der Mensch durch seinen vernünftigen Willen zwar einigermaßen aber nie vollständig vom sinnlichen Triebe sich frei machen kann, und daß sie das bloße Entbehren als ein positives Gut bezeichnet.

3. Das Stoische Moralprinzip, welches Zeno von Citium zuerst ausgesprochen hat, sucht die bloße Negativität der cynischen Schule dadurch aufzuheben, daß es die Selbstachtung zur Tugend erhebt und diese als das höchste Gut bezeichnet. Die stoische Moral hat somit eine positive Einheit, die Tugend, als höchstes Gut bestimmt, das eben weil es das höchste ist, um seiner selbst willen geliebt werden müße. Diese Tugend aber wird als Erfüllung der Menschenwürde und als höchste Selbstgenügsamkeit des unabhängig denkenden Subjekts bestimmt. Dadurch ist die Freiheit in ihrer letzten subjektiv einheitlichen Macht gesetzt und das Prinzip der Moral auf die höchste natürliche Stufe gestellt. Darum hat die stoische Moral über edeldenkende Menschen von jeher eine so große Gewalt gehabt. Allein dieses Prinzip, das den Menschen völlig unabhängig zu machen scheint, ist

1) in seiner eigenen Begründung auf den Widerspruch gebaut, indem die Tugend als Selbstachtung, diese aber als Folge der Erkenntniß bezeichnet wird. Die Selbstachtung gründet sich darauf, daß ich des Menschen würdig handle. Ich handle aber des Menschen würdig, wenn ich vernünftig handle. Ich handle aber nicht vernünftig, wenn ich die Tugend um ihrer selbst willen suche, weil ich nur durch das Bedürfniß genöthigt seyn kann, zu suchen, und alles was ich suche, um meinetwillen suchen muß. Wenn mich also die Mangelhaftigkeit der Natur nöthigt nach einem

Andern zu streben, und ich verläugne strebend den Grund meines Strebens, so widerspreche ich mir selbst und handle unvernünftig. Wenn ich ferner die Tugend darum um ihrer selbst willen suche, weil ich nur der Zeit und meiner selbst gewiß bin; so ist die Sinnlichkeit das zeitliche Maß meines Lebens; wenn ich diese verläugne ohne eines überzeitlichen Zieles gewiß zu seyn, so gebe ich ein an sich Gewißes und natürlich Nothwendiges hin, ohne einen Ersatz dafür zu habeu. Die Vernunft, die mir so zu handeln befehlen könnte, müßte also mit der menschlichen Natur im Widerspruch stehen. Ich handle somit unvernünftig, wenn ich der Vernunft widerspreche, aber auch wenn ich ihr gehorche, weil sie der Natur widerspricht, durch welche ich handle. Wenn ich aber unvernünftig handle, fällt die Selbstachtung und mit ihr die Tugend weg. Also ist es unmöglich nach stoischen Prinzipien tugendhaft zu seyn, weil es unmöglich ist, vernünftig zu handeln, ohne Gewißheit eines höheru, einheitlichen und ewigen Zieles meiner Handlung.

2) Das stoische Prinzip verwechselt die strebende Kraft des Willens selbst mit dem angestrebten Ziel, und kehrt von der Natur ausgehend wieder zur Natur zurück, wodurch die Einheit des persönlichen Strebens, die in einem persönlichen Ziel der freien Thätigkeit ihren höchsten Einheitspunkt haben muß, aufgehoben, die Liebe geläugnet, der Egoismus an die Stelle des aufopfernden Heroismus der Liebe gesetzt und die großen Thaten der Menschen zur kaltblütigen Berechnung der Eigenliebe werden. So wurde der Mensch von Gott und Menschen getrennt, und an die Stelle des Willens die subjektive Willkühr gesetzt, die kein objektives Ziel ihrer Thätigkeit haben kann.

3) Durch das stoische System wird der Widerspruch der Natur, der das Streben nach einem zu erwerbendeu höchsten Gut hervorruft, nicht aufgehoben, sondern nur die

Natur, die als Anfangspunkt der ganzen Bewegung gesetzt wird, auch als Endpunkt und als Mittelglied zwischen Ausgang und Ziel der freien Thätigkeit zugleich gesetzt und somit, weil Anfang, Ende und Vermittlung in einem Punkt zusammenfällt, die ganze Bewegung negirt.

§. 29.

Die Vermittlung des Gegensatzes der epikuräischen und stoischen Moralphilosophie.

Stoizismus und Epikuräismus stehen im einfachen, natürlichen Gegensatze zu einander, und sind unwahr eben durch die Einseitigkeit ihres Ausgangspunktes, der entweder in einer ganz unfreien sinnlichen Natur, welche den Menschen zum Thiere erniedern, oder in einer naturlosen Freiheit, welche den Menschen zum Gott erheben würde, gesucht werden müßte, und durch beide wird die wahre Natur des Menschen, die frei und unfrei zugleich ist, in gleichem Maße mißkannt. Zwischen diesen beiden mußte daher eine Vermittlung angestrebt werden, und diese liegt theils auf dem Wege der ausschließlichen Moralphilosophie, theils auf dem Gebiete jener spekulativen Philosophie, die auch die Moral zur wesentlichen Aufgabe ihrer Untersuchung machte.

Auf ersterm Wege war nur ein scheinbarer Versuch der Vereinigung der vorausgehenden Gegensätze möglich, weil diese aus der spekulativen Grundlage der Physik und Topik der vorsokratischen Zeit hervorgingen, und ohne Lösung des spekulativen Gegensatzes daher auch der ethische nicht gelöst werden konnte. Dieser Versuch mußte sich daher damit begnügen, die praktische Vereinigung der beiden ethischen Prinzipien im Leben als die höchste Aufgabe der menschlichen Lebensweisheit zu bezeichnen. Dieß geschah durch den Eklektizismus, der das höchste Gut als ein „summum bonum cummulatum bezeichnete. Dieses Prinzip war aber an sich zu unwissenschaftlich, und widersprach sich selbst zu auffallend,

indem der Begriff der Coordination, der im Worte cummulatum liegt, den der Subordination, der im Worte summum ausgesprochen ist geradezu ausschließt, als daß es eine bleibende Geltung sich hätte verschaffen können.

Der andere Weg der Philosophie, der auf spekulativer Begründung des ganzen menschlichen Bewußtseyns vorwärts ging und Topik und Physik in eins zu verbinden suchte, hatte in dieser Vereinigung der logischen und physischen Gesetze zugleich die Möglichkeit eines einheitlichen sichern Ausgangspunktes für die Moral. Ihn gingen Plato und Aristoteles. In beiden ist daher auch die Moralphilosophie zu einer weitern Entwicklung gekommen.

§. 30.

Die Moralphilosophie des Plato.

Es ist zuerst Plato welcher aus dem Verhältnisse des Menschen zur Idee und zu andern Menschen die Harmonie als das höchste Gut bestimmte. Wie in einem Staate die höchste Vollkommenheit des Lebens dadurch entsteht, daß jeder der drei nothwendigen Stände in seiner Art das vollbringt, was ihm zunächst obliegt, und dadurch alle zu einem einheitlichen Zwecke zusammenwirken, eben so müßen die einzelnen Kräfte im Menschen, im harmonischen Einklang stehen.

Diese Harmonie gewinnt aber der Mensch dadurch, daß er sein ganzes Streben nach dem Ewigen und Unveränderlichen richtet, das in den Ideen ist, deren Erinnerung er in sich zu erwecken vermag. Das ungetrübte Anschauen der Idee ist daher des Menschen höchstes Gut.

Dieses Prinzip Platos, so sehr es der Objektivität, Allgemeinheit und menschlichen Würde entsprechend ist, so unbestimmt ist es doch wieder, 1) indem die Idee selbst auch wieder als ein Naturprinzip bestimmt wird, und als das schlechthin Allgemeine, die subjektive, erst zu erwerbende Einheit ausschließt; 2) indem die Harmonie in dieser

Unbestimmtheit eben sowohl eine blos natürliche und nothwendige als eine freie und sittliche seyn kann; 3) indem der natürliche Widerspruch des von Natur aus nach dem Guten strebenden Willens, als einer Kraft, welche in der Natur gegen die Natur die Thätigkeit des Menschen bestimmt, ungelöst gelassen wird.

§. 31.

Die Moralphilosophie des Aristoteles.

Aristoteles suchte die Allgemeinheit und Unbestimmtheit der platonischen Ideen- und Harmonielehre näher zu bestimmen. Er setzt das höchste Gut in den höchsten Zweck. Der höchste Zweck ist ihm die Glückseligkeit. Glückseligkeit ist für den Menschen nur in dem ihm angemessenen Handeln; dem Menschen angemessen ist das vernünftige Handeln. Das vernünftige Handeln besteht in der Ueberwindung der für sich einseitig strebenden, sich selbst überlassenen Kräfte. Die Mäßigung ist ihm daher der Inbegriff aller Tugend. Die Tugend ist aber als vernünftiges Maß zweifach; richtige Erkenntniß der natürlichen Gegensätze, Weisheit, und dieser Erkenntniß gemäßes Handeln, Sittlichkeit.

Das Prinzip des Aristoteles ist der vernünftigen Natur, in wiefern sie in der Einigung der natürlichen Gegensätze ihre subjektive Einheit besitzt, vollkommen angemessen.

Allein Aristoteles identificirt dabei das Prinzip des Erkennens mit dem des freien Handelns und verwechselt die Einigung der Gegensätze außer dem Subjekte in der subjektiven Erkenntniß mit der Einheit des objektiven Zieles der subjektiven Wahl.

Nun beruht zwar das Erkennen in der Vergleichung der Gegensetze außer dem Subjekte mit diesem, und läßt daher eine vermittelnde Einheit zu, die Wahl aber muß auf den bestimmten Einheitspunkt des höchsten Gutes gerichtet seyn, und läßt daher keine Mitte zwischen beiden Zielpunkten zu, die als

die höhere Einheit bestimmt werden könnte. Das Gute ist das Ziel der Wahl, ist aber die Mitte das Gute, so ist sie nicht mehr die Mitte, und es muß eine weitere Mitte gesucht werden, und so ins Unendliche, so daß eine bestimmte Mitte gar nicht gewollt werden kann. Wenn die Mitte das Gute ist, so ist das Gute nicht das Gute, als was es gedacht wird, sondern die Mitte zwischen Gut und Bös, also ist es auch nicht im Gegensatz mit dem Bösen, also giebt es keine Mitte zwischen beiden. Die aristotelische Moral setzt ein unmögliches Ziel, und mißkennt zugleich das Prinzip des freien Handelns, weil es dasselbe mit dem des Erkennens verwechselt Entweder sind aber Erkennen und Wollen an sich eins; dann giebt es kein für sich bestehendes Sittenprinzip, oder sie sind nicht schon an sich eins, dann muß das Prinzip der Sittlichkeit ein verschiedenes seyn. Aristoteles begeht somit in dritter Ordnung den gleichen Irrthum, der dem Epikuräischen System in der Nichtausscheidung des menschlichen vom thierischen, dem stoischen in der Nichtausscheidung des menschlichen vom göttlichen Leben gemacht werden muß, durch die Nichtausscheidung der subjektiven Natureinheit von der persönlichen Willenseinheit.

§. 32.

Historisches Endresultat der griechischen Moralphilosophie.

Die griechische Moralphilosophie offenbart in allen ihren Entwicklungsstufen das Bestreben, den Widerspruch der Natur des Menschen durch ein freies Prinzip zu lösen, und zugleich die Unmöglichkeit diese Lösung zu vollführen; indem sie entweder die eine Seite der menschlichen Natur im Gegensatze vor der andern erhob, und dadurch eben die Natur selbst verletzte, deren einheitliches Prinzip sie finden wollte, oder indem sie sich im Bestreben, diese Widersprüche durch eine natürliche Kraft zu lösen, wieder auf eben die Natur zurückgewiesen fand, für welche sie den höchsten Zielpunkt bestimmen wollte, so daß sie den Widerspruch in der Natur durch eben die Natur, von

deren Gegensatz mit sich sie ausgehen mußte, lösen wollte, was unmöglich war, und die Freiheit daher in ihrer einheitlichen Beziehung zu einer persönlichen höchsten Einheit unausgesprochen ließ. Dazu war ein positives, von einem freien Gesetzgeber ausgesprochenes persönliches Sittengesetz unumgänglich nothwendige Voraussetzung. Jede Entwicklung ohne dieses positive Gesetz konnte nur die Nothwendigkeit einer solchen Voraussetzung bestättigen, und die griechische Moralphilosophie hat in allen möglichen Gestaltungen die Unmöglichkeit von Seite des blos subjektiv philosophischen Bestrebens das höchste Prinzip der Freiheit zu erkennen, bewiesen.

§. 33.

Die nothwendigen Bildungsformen der Moral im Orient.

Die griechischen Moralsysteme haben sich, um zur Erklärung der Freiheit des Menschen zu gelangen, an die eine Seite der Unfreihett des Menschen, an die Naturnothwendigkeit gehalten, sind aber nur bis zur Identifikation und Verwechslung des Grundes der Freiheit mit dem Ziel derselben gekommen. Diesen gegenüber war in der Geschichte der Menschheit noch ein anderer Versuch möglich, die Freiheit zum Bewußtseyn zu bringen durch den zweiten Gegensatz, der durch die der subjektiven und relativen Freiheit gegenüber stehende Autorität eines höhern Gesetzgebers ausgesprochen war. In dieser Entwicklung ging die Moral aus der Religion hervor, und wir finden diese andere Entfaltung des Moralprinzips in den Religionssystemen des Orients.

Der entgegengesetzte und doch wieder einseitige Ausgangspunkt des moralischen Bewußtseyns im Orient mußte nothwendig eine entgegengesetzte, einseitige Entwicklung durchgehen. Die griechische Philosophie identificirte das Princip der Moral mit dem des Denkens und verwechselte in diesem wieder die Natur mit der subjektiven Freiheit, die orientalische identificirte

dasselbe mit der Religion, und ließ diese wieder mit der unausgeschiedenen Naturanschauung zusammenfallen. So entstanden so viel Sittenprinzipe als natürliche Religionsprinzipe möglich waren. Solcher Prinzipe waren aber durch den Dualismus des Gegensatzes zwei bedingt, indem das Göttliche schlechterdings mit dem Natürlichen zusammenfiel oder von ihm als Gegensatz unterschieden wurde. Im ersten Fall konnte die Anschauung wieder zweifach sich gestalten, indem die Einheit des Gottesbewußtseyns ins Naturleben herabgezogen wurde, und dadurch ein einseitiger Monismus sich erzeugte; diese Anschauung finden wir in China herrschend; oder indem die Einheit des Gottesbewußtseyns mit der Allheit des Naturlebens identificirt wurde, wodurch der einseitige Pantheismus entstand, dem wir in Indien begegnen. Im zweiten Fall konnte der Gegensatz einfach ausgesprochen als Dualismus der Prinzipien erscheinen, und so tritt er in Persien auf; oder er konnte als allmähliches Uebergehen des Göttlichen ins Natürliche, als Emanation dargestellt werden, und in dieser Gestalt finden wir ihn in Aegypten. Diese vier elementaren Formen erleiden dann in ihrem Verhältniße zur Autorität wieder eine zweifache Beziehung; so daß entweder die subjektive Naturkraft selbst sich an die Stelle der objektiven Autorität setzt, und das getrübte Gottesbewußtseyn aus sich die Reminiscenzen der verschiedenen Fragmente des einen höchsten Glaubens ersetzen will, und dieser Gestaltung der religiösen Volksentwicklung begegnen wir in der Lehre Mohameds; oder so, daß die göttliche Autorität durch äußere Zeichen sich einer Volksbildung bemächtigt, und dieser ein bestimmtes, unbedingten Gehorsam foderndes Gebot vorzeichnet, und diese Entwicklung des Gottesbewußtseyns in der Völkergeschichte finden wir im jüdischen Volke im Gesetze Moses ausgesprochen.

§. 34.

Das chinesische Moralprinzip.

Die chinesische Moral ist auf die Autorität in ihrer einfachsten Form der menschlichen Ueberlieferung gegründet. Sie geht vom Familienleben aus und setzt den Willen des Familienoberhauptes als infallibel, und mit ihm die Ueberlieferung, die in menschlicher Fortbildung als Gesetz der Gewohnheit und des Herkommens erscheinen muß. Dadurch wird die Handlung des Menschen in ihrem äußern Verhalten zur anerkannten Ordnung geregelt. Diese Regel, die auf den Grund aller sittlichen Ausbildung des Menschen, auf den Ausgang von Gehorsam sich stützt, muß aber in dieser einseitigen Haltung als bloßer Gehorsam gegen ununtersuchte Formen, die doch nur allein von Menschen überliefert werden können, jeden innern Werth der Handlung aufheben, muß die freie Entwicklung des Subjektes hemmen und das sittliche Bewußtseyn in seinem Verhältnisse zur ewigen Freiheit zerstören. Die bloße Autorität, die in dieser Einseitigkeit nothwendig den Charakter der irdischen äußern Nöthigung annimmt, hebt die Erkenntniß der wahren und göttlichen Autorität nothwendig auf.

§. 35.

Das indische Moralprinzip.

Die indische Moral auf die pantheistische Grundanschauung des ewigen Bram, des absolut Eigenschaftslosen gegründet, aus dem Alles durch Täuschung hervorgegangen ist, kann kein anderes Ziel setzen, als das Untergehen des Einzelnen im Allgemeinen, das Aufgeben alles Unterschiedes, alles eigenen Wollens und Denkens und in letzter Entwicklung, wie sie im Buddhaismus erschienen ist, das sich Versenkenwollen in das unterschiedslose Nichts. Je mehr der Mensch die Individualität und ihre Begierden überwindet und sich der vollsten Passivität hingiebt, desto heiliger

ist er. Damit ist zwar wieder eine Seite des Freiheitprinzipes bezeichnet, das Aufgeben des eigenen Willens, als individuel Willens, einem bestimmt ausgesprochenen, leitenden höhern Gesetz gegenüber. Aber dieses Aufgeben der Negativität des Individuums der Persönlichkeit und der in ihr gegebenen wahren Freiheit gegenüber, erscheint hier zugleich als Aufgeben dieser Persönlichkeit und Freiheit selbst, als reine Passivität, die in der Nichtunterscheidung auch nicht entscheiden kann, und im Streben nach dem Nichts auch die Freiheit mit dem Daseyn aufgiebt, folglich mit der Freiheit auch die Sittlichkeit negiren muß.

§. 36.

Das persische Moralprinzip.

Die dualistische Religion der Perser konnte der Moral gleichfalls nur eine einseitige Grundlage geben, welche in ihrer vollen Consequenz die Freiheit aufheben mußte. Waren gut und bös zwei ewig entgegengesetzte Prinzipien, so konnte wohl der Mensch zum Kampfe gegen das Böse sich berufen glauben. Allein in diesem Kampfe war nur die Negation eines Andern ohne eine innere Bildung und Vollkommenheit, ohne subjektiv positiven Inhalt gesetzt, und in objektiver Hinsicht erschien der Kampf sogar als ein unberechtigter und unsittlicher, weil zwischen zwei gleich ewigen Prinzipien jeder Vorzug zu Gunsten des Einen als Ungerechtigkeit gegen das Andere erscheinen muß, und in letzter Consequenz war dieser Kampf gar nicht einmal möglich, weil der Gegensatz als ein ewiger auch ein unveränderlicher und nothwendiger war. Ist daher der Kampf und Haß gegen das Böse allerdings eine wesentliche Eigenschaft der Liebe des Guten, so ist er doch nur die eine, negative Seite der freien Liebe, die selbst nur in so ferne seyn kann, als sie im Gefolge des positiven Grundes der Liebe ist; und wo er ist, kann er nur Folge eines relativen Gegensatzes, nicht eines absoluten Dualismus seyn.

§. 37.

Das ägyptische Moralprinzip.

Die religiöse Bildung in Aegypten war im Uebergang des persischen Dualismus, und des indischen Pantheismus, auf der Emanation der niedern Lebenskreise aus dem unbegreiflichen überzeitlichen Leben begründet. Der Gegensatz des Guten und Bösen wurde daher nothwendig auch über die Zeit hinausgerückt, die als Uebergang und Reinigung von einer vorzeitlichen Sünde erschien. Die Moral ging daher in der passiven Aufnahme der Religion, als der objektiven Reinigungsanstalt der sich verwandelnden Seele unter, und in der Identification beider verloren beide ihre besondere Wahrheit und Eigenthümlichkeit.

§. 38.

Das mohamedanische Moralprinzip.

Der Mohamedanismus ist die letzte natürliche Entwicklung der asiatischen Religionsanschauungen. Er hat die Objektivität des historischen Bodens der religiösen Autorität gänzlich verlassen, und sucht dieselbe durch einen blinden Glauben an ein unbewiesenes Prophetenthum zu ersetzen. Der Prophet verkündet den absoluten Monismus der völlig unaufgeschlossenen Einheit des göttlichen Wesens, das nur durch die Propheten, und in höchster Instanz durch den Peophe-ten Muhamed, seinen Willen offenbart. Mit dem blinden Glauben an die Wahrheit dieser Lehre, mußte nothwendig auch blinder Gehorsam gefodert werden, der allein zur verheißenen Seligkeit führen kann. Das absolut einheitliche göttliche Wesen kann aber wieder nicht von den Handlungen der Menschen abhängig seyn, und verleiht daher das Paradies nur denjenigen, die es durch seinen unbegreiflichen Willen dazu auserkoren. So ist dieses System ein praktischer Dualismus, der den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit völlig ungelöst lassen mußte, und in das

göttliche Wesen selbst die absolute Freiheit als absolute Nöthigung aller subjektiven Bestimmung eintreten ließ, von den Menschen aber als einzigen Akt der Freiheit das völlige und grundlose Aufgeben aller Freiheit verlangte.

§. 39.

Das mosaische Sittengesetz.

Das entgegengesetzte Verhältniß von dem Mohamedanismus finden wir historisch ausgebildet im jüdischen Cultus. Hier ist ein Sittengesetz im objektiven Zusammenhang mit dem ersten Sittengesetze durch wunderbare äußere Führungen als göttlich autorisirtes beglaubigt in die Geschichte eingetreten. Der Dekalog knüpft an das allseitige Verhältniß der menschlichen Freiheit zu Gott, Natur und der eigenen Subjektivität an, und erschöpft alle diese Verhältnisse in ihrer freien Beziehung zum Gehorsam gegen das objektiv gegebene Gebot, als der negativen Aeußerung der subjektiven Freiheit. Die drei ersten Gebote sprechen die dreifache Beziehung des subjektiven Geistes zu Gott aus, die folgenden fünf enthalten die fünffache Beziehung des subjektiven Willens zur Leiblichkeit, und die letzten beiden beziehen sich auf die Doppelseitigkeit des seelischen Lebens, und erschöpfen die Verhältnisse des seelischen Begehrens nach Außen.

Der Dekalog ist daher, das der menschlichen Natur allseitig genügende, negativ erschöpfende Sittengesetz, das auf höhere göttliche Autorität sich stützt, und im Gehorsam gegen dieselbe die sittliche Erziehung des Menschen begründet. Allein dem Dekalog fehlt noch die innere Einheit seiner Beziehung zur Persönlichkeit, er ist negativ äußerlich, und erzeugt das Bewußtseyn der Sünde, aber nicht die Gewißheit der Beseligung, fodert im Gehorsam die negative Aeußerung der Freiheit, und nicht die positive in der Liebe. Der Dekalog kann daher nur wirkliches allgemeines Sittengesetz seyn, wenn eine einheitliche positive Offenbarung hinzutritt, welche die Freiheit nicht blos unter dem Gehorsam gefangen nimmt, sondern

den Gehorsam in der Freiheit begründet; er ist Sittengesetz in der historisch begründeten Hoffnung auf einen zukünftigen Erlöser. Die Juden mißdeuteten daher entweder das gegebene Gesetz, indem sie ein bloßes Formalgesetz aus ihm machten, und an die Stelle der innern Sittlicheit die äußere gesetzmäßige Gerechtigkeit setzten, oder sie verstanden es als Bürgschaft einer höhern Offenbarung.

§. 40.

Resultat der historischen Entfaltnng des Moralprinzips im Orient.

Das Resultat der orientalischen Geschichte ist in entgegengesetzter Gestaltung das gleiche mit dem der griechischen Moralphilosophie. Jede der verschiedenen Religionsformen läßt in ihrer Einseitigkeit eine gewiße Entfaltung der Freiheit zu, und hebt in ihrer Totalität den Begriff der Freiheit wieder auf; so daß jede die Wirklichkeit der Freiheit und die Möglichkeit eines einheitlichen Sittengesetzes bestättigt. In der subjektivsten Ausbildung dieser einseitigen Begründung der Moral in der religiösen Objektivität, im Mohamedanismus, ist die Objektivität selbst durch die eigene Voraussetzung negirt, die Religion der objektiven, einzig genügenden Basis beraubt, und mit ihr auch die von ihr abhängige Moral entwurzelt. Der Judäismus gibt ein objektiv beglaubigtes Sittengesetz, spricht es aber selbst nur als negatives, als bloßes Gesetz des äußern Gehorsams aus, und weiset daher subjektiv und objektiv auf ein anderes höheres Moralgesetz hin, welches die Freiheit positiv bestimmt. So sind beide Schlußpunkte der orientalischen Sittenlehre die historische Beglaubigung des Bedürfnisses eines objektiven Sittengesetzes und zugleich der Ungenügenheit eines blos objektiven durch den negativen Gehorsam allein zu ergreifenden Gesetzes.

§. 41.

Das christliche Moralprinzip.

Der Wendepunkt der Weltgeschichte, an welchem die doppelte Cirkelbewegung der Philosophie und Kunst des Occidents und der Religionen des Orients den positiven Punkt fand, an dem sie sich anhaltend, aus der Verlassenheit der Sichselbstüberlassenheit der menschlichen Ohnmacht zu einer einheitlich sichern, einem höhern Ziele zustehenden freien Thätigkeit erschwingen konnte, war im Christenthum erschienen. Die christliche Offenbarung hat das höchste einheitliche Ziel, das Gesetz der Bewegung, die zu diesem Ziele führt, und die positive Kraft gezeigt, wodurch dieses Ziel erreichbar ist. Der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, von Philosophie und Religion ist mit der christlichen Offenbarung gelöst. Das Prinzip in seiner Einheit und Allheit war für alle menschliche Thätigkeit in seinem höchsten übernatürlichen Ziele offenbar. Was diesem persönlichen höchsten Zweck der Freiheit einer persönlichen göttlichen Liebe gegenüber widersprach, war damit aus dem Reiche der möglichen Wahrheit ausgewiesen, und das höchste Kriterium gesetzt, zwischen welchem und den nothwendig beschränkten Grundlagen der menschlichen Thätigkeit jede wahre Erkenntniß sich bewegen mußte. Dieses Prinzip der persönlichen Beziehung zu einem höchsten Ziel, das als persönliche Liebe erschien, sprach nun Christus als Sittengesetz mit den einfachen Worten aus: „Du sollst Gott lieben über alles, und deinen Nächsten wie dich selbst." Damit ist das Ziel der Bewegung des freien Willens in seiner Einheit und in seinen möglichen Beziehungen, und zugleich das Gesetz der Bewegung als Liebe bestimmt.

§. 42.

Die philosophische Auffassung der christlichen Moral im Mittelalter.

Die Liebe als Gesetz der Freiheit betrachtet muß nothwendig einen erkannten Inhalt haben. Darum mußte

mit der Offenbarung des reinen Sittengesetzes zugleich auch die Bewegung des Gedankens erwachen. Der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, welcher in der christlichen Offenbarung selbst in der Einheit der Glaubensfreiheit auf eine übernatürliche, freie und objektive Weise gelöset war, mußte als letzte Entwicklungsstufe der vorchristlichen Geschichte in die christliche Geschichte eintreten, um nun auch durch die freie subjektive Thätigkeit des Menschen seine subjektive und natürliche Lösung zu finden. Die Geschichte der menschlichen Erkenntniß mußte aber im Christenthum nach ihrer natürlichen Vorbedingung gleichfalls wieder die drei wesentlichen Stufen des Denkvermögens durchlaufen, um das objektive christliche Glaubensbewußtseyn zur subjektiven Erkenntniß zu gestalten, und den Widerspruch des Naturlebens durch die Einheit der Offenbarung vollkommen zu heben.

Die erste Stufe der christlichen Philosophie war durch das logische Gesetz der Identität und der Möglichkeit bezeichnet. Auf ihr bewegte sich die mittelalterliche Philosophie. Diese mußte daher die gegebene Offenbarung ohne Berücksichtigung eines subjektiv möglichen Widerspruchs gerade zu für identisch mit der menschlichen Natur, den Glauben für die einfache und einzige Quelle des vernünftigen Denkens und Wollens erklären. Dadurch entstand für die Moral ein Uebergewicht der negativen Seite des christlichen Sittengesetzes. Der übernatürliche Charakter des Gebotes der Liebe Gottes überwog die natürliche und subjektive Seite derselben und die Liebe wurde als Aufgeben der Subjektivität dem göttlichen Gebot gegenüber betrachtet. Damit war allerdings die negative Seite des christlichen Sittengesetzes bestimmt. Allein jeder wahre Ausdruck der persönlichen Liebe bedingt eine persönliche Gegenliebe und somit ein positives Verhältniß des Willens. Wenn ich meinen subjektiven Willen blos dem allgemeinen Willen zum Opfer bringe, so entsteht der alte Mißstand der vorchristlichen Zeit, daß der allgemeine Wille blos als Negation meines subjektiven aber nicht zugleich als Position

meines persönlichen Willens gedacht wird. Diese Negation führte daher zur Aeußerlichkeit des Sündenbewußtseyns, oder zur Allgemeinheit der pantheistischen Einigung des menschlichen Willens mit dem Göttlichen. Die erste Form der bloßen Negation der Subjektivität unter die äußere Pflicht wurde in der sogenannten Scholastik ausgebildet, die zweite Form der Negation der Subjektivität in dem Aufgeben des persönlichen Lebens, wurde in der mittelalterlichen Mystik, und der ausgesprochenen Lehre einer übernatürlichen, allgemeinen und seelischen Vereinigung des Menschen mit Gott entwickelt. Beide kommen nicht zum Bewußtseyn der Persönlichkeit, indem die scholastische Moral, die Allgemeinheit in der Individualität, die mystische aber, diese Individualität in der Allgemeinheit aufhob.

§. 43.

Das Verhältniß der neuern Philosophie zum christlichen Moralprincip.

Gegen die mittelalterliche objektive Philosophie erhob sich die neuere Subjektivitätslehre, von Baco und Cartesius bis Hegel, welche die Objektivität nur aus der Subjektivität und ihrem nothwendigen Verhältnisse erkennen wollte, und diese nur so weit zuließ, als sie in diesem nothwendigen Zusammenhang erschien. In dieser Entwicklung der menschlichen Erkenntniß war die Moral und Religion so gut wie ausgeschlossen, weil beide aus einem über der Subjektivität und reinen Nothwendigkeit stehenden Punkte erst setzbar waren. Alle Versuche, auf ein wahres Moralprinzip zu kommen, blieben daher in dieser Entwicklung fruchtlos. Das Prinzip der Geselligkeit, welches Puffendorf, das des Mitgefühls, welches Adam Smith, das der Selbstliebe, welches Helvetius, das des moralischen Sinns, welches Hutcheson, das der Schicklichkeit in die Dinge, welches Clarke, das der subjektiven Vervollkommnung, welches die Leibniz-Wolfische Schule feststellen wollte, jedes

war entweder in der griechischen Philosophie schon in allgemeinerer Form dagewesen, oder führte auf Widersprüche oder Sätze zurück, die selbst wieder als bloße Lehnsätze, also als unphilosophische Voraussetzungen erscheinen. Der einzige Standpunkt in der neuern Philosophie von dem aus eine Begründung der Moral als möglich erschien, war der kantische.

Kant trennte die Objektivität in ihrem Gegensatze überhaupt von der Subjektivität, und ließ das cartesische Prinzip der Nothwendigkeit nur mehr in seiner objektiv negativen, subjektiv allgemeinen Bedeutung gelten. Auf die Handlung des Menschen angewendet, mußte daher dieser Obersatz lauten: der Mensch ist sich selbst Zweck. Er bestimmt daher diesen Zweck aller seiner Thätigkeit selbst. Er ist sein eigener Gesetzgeber.

Dieses Gesetz ist unbedingt, weil nur von der gesetzgebenden Vernunft abhängig. Sein Kriterium ist die Allgemeinheit. Was allen Menschen gleichmäßig zum Gesetze von der Vernunft vorgezeichnet werden muß, ist Richtschnur alles individuellen Handelns. Kant hatte somit das zweite Maß des christlichen Sittengesetzes: Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst, in umgekehrter Ordnung zur Grundlage der Moral zu machen gesucht. Mit seinem kategorischen Imperativ des Sittengebotes als letzter unausweichlicher Nöthigung hatte er aber gleichfalls nur die Allgemeinheit mit der Besonderheit identificirt, ohne die Einheit zu finden. Das Ziel der Moral setzte er in das Verhälniß der Subjektivität zu andern Subjektivitäten, aber nicht in das Verhältniß der subjektiven Freiheit zur absoluten persönlichen Freiheit, so daß der Begriff der Persönlichkeit als der höchsten Einheit ihm nicht zugänglich wurde. Anstatt die Einheit des Verhältnisses aller Individuen zu einer höhern göttlichen Liebe als Gebot der Freiheit der persönlichen Liebe statuiren zu können, mußte er daher das allgemeine und nothwendige Naturverhältniß als Kriterium hinstellen, welches eben nirgends als nur in der Subjektivität vorhanden seyn konnte. So ent-

stand die Unterschiebung der Subjektivität, die zuerst als gänzlich nur auf sich selbst beschränkt erschien, an die Stelle der allgemein gesetzgebenden Objektivität, und die Nachfolger Kant's, Fichte, Schelling und Hegel, die den Zusammenhang zwischen beiden durch die absolute Identification herzustellen suchten, haben zwar die Täuschung des kantischen Systems, welches die Objektivität zuerst von der subjektiven Erkenntniß ausschloß, um eben diese später zur allgemeinen Gesetzgeberin der Objektivität zu erheben, aufgehoben, dafür aber durch die Voraussetzung einer absoluten, nothwendigen Identität, die subjektive Freiheit dem Wesen nach gleichfalls aufgehoben, die Moral zur bloßen Natur- oder Gedankenthat in nothwendiger Emanation des endlichen Werdens gemacht, und somit die subjektiv freie Handlung aus der Reihe der wirklichen Verhältnisse ausgeschlossen. Auf dem Standpunkt der Philosophie nach Kant ist ein Prinzip für die subjektive Freiheit eine wissenschaftliche Unmöglichkeit.

§. 44.

Verhältniß der Gegenwart bei Begründung einer philosophischen Darstellung der Sitten-Lehre.

Ueber den Gegensatz der Subjektivität, die sich durch die Nothwendigkeit mit der Objektivität identificirt, und der nöthigenden Objektivität, die durch das Aufgeben der Subjektivität sich geltend macht, muß die Philosophie durch eine weitere Begründung erst hinüber kommen, wenn eine wissenschaftliche Begründung der Moral überhaupt möglich werden soll. Dieser Standpunkt liegt in der Erkenntniß der relativen Freiheit. Der spekulative Theil hat diesen Einheitspunkt bereits ausgesprochen, die Geschichte der Moral hat sein zeitgemäßes Auftauchen bestättigt, und der positive Theil muß denselben in seiner Anwendbarkeit auf diesen Inhalt der Philosophie nachweisen.

Dritter Theil.

Das positive Sittengesetz.

§. 45.

Das Prinzip der christlichen Moral als höchstes und einziges Moralprinzip.

Die Freiheit hat kein Gesetz als die Liebe; was sie freiwillig wählt, das ist das Ziel ihrer Bestrebung. Sie kann aber nicht das an sich Willenlose, das Entgegengesetzte von sich wählen, sondern muß als einheitliche Wahl ein bestimmtes, einheitliches und weil ein in der Freiheit einheitliches, ein persönliches Ziel lieben. Nur das Persönliche kann lieben und geliebt werden. Diese Liebe zum Persönlichen muß als höchste persönliche Einheit das höchste Persönliche, das Vollkommene lieben, muß in ihrer höchsten einheitlichen Bestimmung, als Einheit aller natürlichen Kräfte Liebe der höchsten Persönlichkeit, Liebe Gottes seyn. In der Liebe der höchsten Persönlichkeit ist jede andere Persönlichkeit als gottähnlich mit in diese Liebe eingeschlossen. So erscheint die Einheit des Zieles der Liebe, in der Einen höchsten Persönlichkeit, in Gott, die Einheit des Ausgangs der Liebe in der subjektiv und individuelen menschlichen Persönlichkeit, und die allseitige Beziehung, der Uebergang von der Individualität zur Allgemeinheit, in der Liebe aller Menschen.

Damit ist die subjektive Relativität der Beziehungen der Freiheit erschöpft. Um aber Gott lieben zu können, muß der Mensch der persönlichen Liebe Gottes als der objektiven Bedingung seiner möglichen Liebe versichert seyn. Diese

Versicherung erhält er durch die göttliche Offenbarung. Das Prinzip der Moral muß somit ein objektives und subjektives zugleich seyn und die höchste Einheit beider Beziehungen erfüllen. Dieß geschieht in der christlichen Offenbarung deren höchste Einheit die Liebe Gottes zu den Menschen ist. In dieser Subjekt-Objektivität sind die beiden höchsten einseitigen Entwicklungsstufen des Sittengesetzes der vorchristlichen Zeit zur einheitlichen Lösung gekommen.

Das Prinzip der christlichen Moral erscheint somit als das allen subjektiv nothwendigen Voraussetzungen vollkommen und darum allein entsprechende Sittengesetz, das in subjektiver und objektiver Wahrheit als höchstes Gesetz der Freiheit, die Liebe in ihrer Einheit, Allgemeinheit und Singularität bestimmt.

§. 46.

Das Verhältniß des christlichen Moralprinzips zu allen andern ungenügenden Prinzipien der Moral.

Das christliche Moralprinzip enthält das Wahre aller vorausgehenden Systeme und schließt nur ihre einseitige Unwahrheit aus. Es ist Eudämonismus, Glückseligkeitslehre, aber im Sinne einer ewigen Glückseligkeit; ist Stoizismus, Tugendlehre, im Sinne der Liebe eines höchsten Gutes, das um seiner selbst willen geliebt werden kann; ist Lehre der höchsten Einheit von Tugend und Glückseligkeit, im höhern als aristotelischen Sinn, weil in der Liebe des höchsten Wesens die höchste Einheit bestimmt ist.

Es ist ferner gleich den asiatischen Formen auf Autorität, Entsagung des Eigenwillens, Kampf gegen das Böse, und Anschließen an die objektive Religion, aber nicht auf eine von diesen Beziehungen allein, sondern auf alle zugleich, und mit der Allseitigkeit dieser religiösen Grundlage auch auf die subjektiv-natürlichen Formen der griechischen Philosophie in ihrer höheren Einheit gegründet. Was jene historischen Vorläufer nur einseitig ergreifen konnten, weil ihnen die

objektive Offenbarung des einheitlichen Zieles, und darum die subjektive Erkenntniß desselben fehlte, das ist in dem christlichen Moralprinzipe in erschöpfender Einheit und Allgemeinheit ausgesprochen.

Die bisher versuchten Begründungen dieses Prinzipes haben es nur entweder an der gehörigen Nachweisung der subjektiven Bedeutung desselben fehlen lassen, oder haben die objektive Wahrheit außer Acht gelassen, und so konnte es zu keiner positiven und philosophischen Erkenntniß des einzig subjektiv und objektiv wahren Sittengesetzes kommen.

§. 47.

Das Verhältniß des christlichen Moralprinzipes zur Natur.

Durch das christliche Moral-Prinzip der Liebe Gottes wird die subjektive Freiheit in ihr richtiges Verhältniß zur Natur gebracht. Die Natur des Menschen ist die Basis und Grenze, die Materie seiner Freiheit, und wird durch die Liebe des Geistes in das ihr angemessene Leben versetzt. Indem sie dem Geiste als Mittel dient, wird sie durch den Willen in ihrem positiven Grund ponirt, und negativ in ihrem unfreien negirt. Der Mensch muß durch die Individualität und Allgemeinheit der Natur die Einheit des persönlichen Lebens der Liebe ergreifen; er muß daher beide in ihrer Einseitigkeit aufheben, um sie in ihrer Einheit zu poniren. Jene doppelte Negation ist es, was man unter der Verläugnung seiner selbst und der Natur im Christenthum zu verstehen hat. Die Individualität und Allgemeinheit des selbstischen Lebens muß der persönlichen Liebe zum Opfer gebracht werden, um in derselben wieder in einer höhern Potenz gesetzt zu werden. Der Mensch hört nie auf individuel und natürlich begrenzt zu seyn, sonst würde er nicht mehr Mensch seyn, aber er darf es nicht im Gegensatze mit der Einheit seyn. Die Einheit des Willens durch Liebe mit dem Willen Gottes, der die Allgemeinheit der Natur und der darauf gegründeten subjektiven und

individuelen Freiheit gewollt, ist wahre Begründung des geschöpflichen Daseyns und der relativen Selbstheit in ihrem höchsten Grunde.

Die christliche Moral ist daher nicht im Widerspruch mit der Natur; und fodert nicht totales Aufgeben derselben, sondern nur ihre rechte und einzig beseligende Begründung in Gott durch den subjektiven freien Willen. Ohne diese einheitliche Beziehung bleibt die Natur unerklärlich in ihrem möglichen Ursprung, in ihrer nothwendigen Beziehung, in ihrer wirklichen Existenz.

Die subjektiven natürlichen Kräfte des Menschen erhalten in dem Willen ihre Einheit, und dieser erhält seine höhere Einheit über sich in Gott.

So tritt der Mensch in ein einfaches nothwendiges Verhältniß mit der Natur, ohne sich selbst zu verlieren, sondern vielmehr indem er sich und seine Natur in der höhern Position seines Willens in Gott wiederfindet. Darin liegt die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit der That des Menschen als einer wahrhaft freien. Ohne diesen Anhaltspunkt der Freiheit an Gott ist keine freie Wirkung auf und in der Natur möglich.

§. 48.

Verhältniß des Menschen zu Gott durch das christliche Moralprinzip.

Die Möglichkeit eines Zusammenhangs des natürlichen Lebens mit dem übernatürlichen ist durch die Freiheit allein vermittelt. Wie keine Natur ohne Freiheit denkbar wäre, so wäre ohne sie auch Gott undenkbar. Dieses mögliche Verhältniß des Menschen zu Gott wird aber ein wirkliches durch die dem Menschen in der Religion geoffenbarte Liebe Gottes zu den Menschen. In dieser Liebe besteht das Wesen der Religion.

Den allgemeinen Willen Gottes, die Menschen zu beseligen, nennen wir, in seiner Beziehung zur menschlichen Subjektivität, Gnade.

1) Die Gnade ist daher der Objektivität nach Gnade des Schöpfers, in wiefern die Seligkeit in ihrer Möglichkeit durch das Daseyn bedingt ist; ist Gnade des Erlösers, in wiefern die Seligkeit durch die Aufhebung der Erb-Sünde nothwendig bedingt ist; ist ferner Gnade des heiligen Geistes in wieferne die Seligkeit durch die freie persönliche Mitwirkung bedingt ist.

2. Subjektiv ist die Gnade: a) allgemein, in wiefern sie allen freien Beziehungen des Willens zu Grunde liegen muß, und allen Menschen nothwendig ist, b) sonderheitlich, in wieferne sie der Einzelne nur im Maße seiner Individualität empfangen kann, und sie also in jedem auf andere und besondere Weise wirkt, c) einheitlich, in wiefern sie alle Menschen durch ihre besondern Wege zu dem gleichen Ziele führt.

3. Subjekt-objektiv ist die Gnade: a) mögliche Gnade, in wiefern die Anwendung derselben in der freien Wahl des Menschen liegt, und ihn nicht nothwendig zur Beseligung führen muß, b) nothwendige Gnade, in wiefern sie die nothwendig vorauszusetzende Bedingung der Entscheidung des Willens in Beziehung auf Gott ist, c) wirkliche Gnade, in wieferne sie in dem Menschen die lebendige Vereinigung seines Willens mit dem Göttlichen, und die daraus hervorgehende Beseligung erzeugt. Die gewöhnlichen dichotomischen Theilungen der Gnade beruhen auf dem in der frühern Philosophie zu Grunde gelegten Theilungsgrunde der Allgemeinheit und Besonderheit, und können durch die Zurückführung auf die richtigen Relationen leicht zur wissenschaftlich zureichenden Einheit und Allseitigkeit gebracht werden.

§. 49.

Verhältniß des christlichen Moralprinzips zur menschlichen Relativität.

Durch die im christlichen Moralprinzip gesetzte persönliche Einheit der natürlichen Kräfte ist das doppelte Verhältniß

des Menschen zur Natur und zu Gott bestimmt, und des Menschen einheitliche Bestimmung und natürliche Bedingung zugleich erklärt. Der Mensch erkennt sich erst in dieser freien Einheit im rechten Unterschiede von der Natur, durch seine Beziehung zur persönlichen Liebe, und in rechter Einigung mit ihr, durch die mögliche freie Herrschaft über die Natur; und erkennt sich im Unterschiede von Gott durch die Beschränktheit der Natur und den Unterschied des Wesens, und doch in rechter Einigung mit Ihm durch die Freiheit und die Liebe. In diesem höchsten Freiheitsbewußtseyn ist das höchste Selbstbewußtseyn des Menschen.

Das natürliche allgemeine Bewußtseyn dieses Verhältnißes ist in der unzerstörlichen Erinnerung des Menschen an seine persönliche Bestimmung, im Gewissen gesetzt. Das Gewissen ist die innere Gewißheit des Menschen von der persönlichen Verantwortlichkeit seiner Handlungen. Das Gewissen ist das allgemeine Freiheitsbewußtseyn im Menschen und bedarf daher des objektiven Gebotes, um den Unterschied zwischen gut und bös inne zu werden. Das Gewissen ist überall, wo subjektive Freiheit ist. In diesem Sinn giebt es ein philosophisches, ästhetisches und moralisches Gewissen, weil das Denken in der Liebe zur Wahrheit, das Können in der Liebe zur Darstellung des Ewigen seinen persönlichen Grund hat. Jede Abweichung von diesem Ziel der höchsten Einheit aus Nachgiebigkeit gegen das individuele Wohlgefallen ist Verletzung des Gewissens im Denken und Können; bei beiden ist aber die Allgemeinheit des Naturlebens noch nicht von der Einheit getrennt. Dieß ist erst beim moralischen Gewissen der Fall. Hier ist auch der Gegensatz des Allgemeinen dem Einheitlichen gegenüber noch möglich, also die volle Entschiedenheit zur Einheit der freien Bestimmung erst vorhanden. Das moralische Gewissen ist daher mit vollkommener Bestimmtheit erst als reines Freiheitsbewußtseyn, als Gewissen im eigentlichen Sinn, zu unterscheiden.

§. 40.

Der Begriff der Pflicht.

Aus der Voraussetzung eines allgemeinen über der individuelen Willkühr stehenden Gesetzes geht der Begriff der Pflicht hervor. Pflicht ist jede Bestimmusg des individuelen Willens durch eine gesetzmäßige Autorität. Autorität ist für den Menschen in letzter Instanz Gott allein, als der einzige absolut berechtigte Gesetzgeber. Alle andere Autorität ist eine abgeleitete. Pflicht ist also für den Mensch jedes göttliche Gebot. Ein göttliches Gebot muß aber, um als solches erkannt zu werden a) entweder auf dem Wege der historisch beglaubigten und durch das Kriterium der Freiheit bestättigten Offenbarung in bestimmten Worten ausgesprochen seyn; b) oder es muß von einer durch die Offenbarung und ihre Geschichte autorisirten Gewalt, mit Beziehuug auf jene Autorität ausgesprochen seyn; c) oder es muß mit dieser Autorität der göttlichen Gesetzgebung in nothwendiger Folge so zusammenhängen, daß es durch das geoffenbarte Verhältniß Gottes zu den Menschen, durch die Möglichkeit der natürlichen Ausführbarkeit, und durch die nothwendige höchste Bestimmung des Menschen beglaubigt erscheint.

§. 51.

Die allgemeinen Grundlagen der Pflichten.

Da jedes Gebot göttlicher Autorität seyn muß, so werden alle Gebote in ihrer letzten Begründung auf die beiden von Gott für den Zustand der gefallenen Menschheit ausgesprochenen Gebote des alten und neuen Testaments zurückgeführt werden müßen, aus deren gegenseitigem Verhältniß, die einzelnen Christenpflichten abgeleitet werden müssen. Das eine Gebot, welches die Aeußerlichkeit der menschlichen Natur nach allen ihren Verhältnissen erschöpft ist der mosaische Dekalog; das andere, welches die innern Be-

ziehungen der persönlichen Freiheit nach allen Seiten verkündet, ist das christliche Gebot der Liebe. Der Dekalog enthält die Pflichten gegen Gott in den ersten drei Geboten, die sonderheitlichen Pflichten gegen sich und den Nächsten in den darauffolgenden fünf Geboten, und endlich die allgemeinen Pflichten des Begehrens in den beideu letzten. Diese dreifache Beziehung ist in dem Gebot des Christenthums durch den bestimmt ausgesprochenen Mittelpunkt der Liebe in der Persönlichkeit noch reiner geschieden, und so wird die Pflichtenlehre in umfassender Allseitigkeit in drei Verhältnissen sich erschöpfen, und die Pflichten gegen Gott, gegen die individuele Persönlichkeit, gegen sich und den Nächsten, und die Pflichten der Persönlichkeit auf dem allgemeinen Grunde der Natur, die allgemeine Menschenpflicht, in sich begreifen.

§. 52.

Die einheitlich-persönlichen Pflichten.

Dem persönlichen Geiste kann kein höheres Ziel seiner Liebe vorschweben als das höchste Wesen, in dem er das höchste Prinzip seines Seyns, seiner Freiheit und seines Lebens erkennt. Alle Kräfte können nur in ihrer vollständigen Hingabe an dieses höchste Ziel in ihrer wahren Bestimmung seyn. Es kann für den Menschen gar keine bindendere, heiligere Pflicht geben, als mit seinem ganzen Willen, Leben und Seyn dem Einen höchsten Wesen, dessen Macht, Vollkommenheit und Liebe ihm offenbar geworden ist, sich ganz hinzugeben; sein Leben Ihm zu weihen. Jedes Bestreben, jede Hoffnung irgend einer Glückseligkeit außer Ihm, jedes Vertrauen auf irgend eine Macht außer Gott, ist Verletzung der höchsten Verbindlichkeit des Menschen gegen Gott.

1. Dieses Gebot ist ausgesprochen im neuen Testament nach seiner innern Beziehung, mit den Worten: Du

sollst Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüthe, und aus allen Kräften. Mit dieser dreifachen Bestimmung wird a) die subjektive und individuele Einheit des Gefühls durch das Herz, b) die Allgemeinheit der natürlichen Empfindung, durch die Seele, und endlich c) die geistige Einheit, die in der durch Erkenntniß und Phantasie getragenen Willenskraft ruht, durch das Gemüth, und die Zusammenfassung von Individualität, Allgemeinheit und Einheit, von leiblichen, seelischen und geistigen Kräften, durch die Gesammtheit der Kräfte überhaupt bezeichnet.

2. Dieses Gebot ist ausgesprochen in negativer Weise und äußerer Bestimmtheit in den den drei ersten Geboten des Dekalogs, von denen

a) das erste: Du sollst an einen Gott allein glauben, den geistig einheitlichen positiven Ausdruck des Objekts unserer Liebe und der vollständigen Hingebung unseres Willens in Anbetung, Vertrauen und Gehorsam bezeichnet;

b) Das zweite, du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen, den negativen und subjektiven Ausdruck der Mißkennung dieses höchsten Vertrauens durch selbstsüchtige Anwendung des liebeleeren Herzens, das Gott nennt, was nicht Gott ist, und auf die vergötterten Bilder seines subjektiv falschen Vertrauens baut, enthält; während

c) das dritte: Du sollst den Sabat heiligen; die äußere Erscheinung des innern Vertrauens auf Gott, den sichtbaren Gehorsam und die nothwendige Ehrerbietung gegen alles objektiv von Gott Geheiligte gebietet.

§. 53.

Die Gebote der individuellen Willens-Bestimmung gegen sich und den Nächsten.

Die Persönlichkeit ist nicht blos in Gott, sondern auch außer Gott vorhanden, aber in der Form der individuelen

Ungetheiltheit der äußern Erscheinung; an diese ist daher gleichfalls das Verhältniß der Persönlichkeitspflichten gerichtet. Diese Pflichten sind an die Individualisation des Naturlebens gebunden, und haben die zweifache Beziehung der subjektiven und objektiven Bestimmtheit.

I. Die erste Pflicht dieses Verhältnisses ist die Individualisation der Nächstenliebe 1) als Pflicht der Ehrfurcht gegen die Aeltern, welche in ihrer Totalität alle bürgerlichen Pflichten umfaßt, in die wir durch die individuale Stellung unserer Geburt gesetzt werden, denen von objektiver Seite die göttliche Sanktion, von subjektiver das Verhältniß der Verpflichtung unserer ersten möglichen Entwicklung des leiblichen, seelischen und geistigen Lebens zur Seite steht. Eine Verletzung dieser Ehrfurcht ist Verletzung der Liebe in jeder persönlichen Beziehung derselben. 2) Dieser Pflicht tritt im Gegensatze die Pflicht der innern Einheit des individualen Selbstbewußtseyns gegenüber, die den Glauben an alle Persönlichkeit als Grund des ersten Freiheits-Verhältnisses aufrecht zu erhalten gesetzt ist. Weil die Verletzung des gegenseitigen Vertrauens durch die Aufrichtigkeit der innern Gesinnung bedingt ist, so fodert die natürlichste Pflicht den Willen, die Wahrheit zu sagen, und Vermeidung der absichtlichen Täuschung, und das achte Gebot des Dekalogs befiehlt: Du sollst kein falsches Zeugniß geben!

II. Zwischen diesen beiden Geboten der objektiven und subjektiven Bestimmung des individuelen Persönlichkeitsbewußtseyns liegen dann diejenigen Gebote, welche die äußere Erscheinung der Persönlichkeit in ihrer subjektiv-objektiven Bestimmung in sich begreifen, und die jede Verletzung der Persönlichkeit in ihrer natürlichen äußern Basis untersagen, als

a) in objektiver Beziehung die Verletzung des Grundes aller individuelen Freiheit außer dem Menschen, die Verletzung des Lebens; im Gebote: Du sollst nicht tödten!

b) in subjektiver Beziehung die Verletzung des individuelen normalen Gebrauches der leiblichen Lebensbedingung in der geschlechtlichen Fortbildung des Menschen;

c) in subjekt-objektiver Beziehung die Verletzung und Schädigung alles auf diesem doppelten Grunde durch individuele Thätigkeit erworbenen Eigenthums; durch das Gebot: Du sollst nicht stehlen!

III. Der innere Grund dieser im Dekalog individuel bestimmten Pflichten gegen sich und gegen den Nächsten liegt im zweiten Theil des christlichen Sittengesetzes: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Jede mögliche Verletzung dieses gegenseitigen Verhältnisses ist in diesen fünf Geboten äußerlich bestimmt. Es ist keine Pflicht denkbar, die nicht in dieser fünffachen Wechselbeziehung der objektiven und subjektiven Grundlagen des individual-persönlichen Lebens ausgesprochen ist. Jede Abweichung von diesem positiven Grunde führt daher nothwendig zu objektiv ungenügenden und subjektiv unwahren Resultaten.

§. 54.

Die allgemeinen Pflichten der individuellen Willenseinheit auf dem Grunde der Natur.

Die Pflicht der Liebe Gottes und des Nächsten unterscheidet sich dadurch von jedem Gebot irgend einer blos objektiven Pflichtenlehre, daß sie aus dem höchsten Bedürfniße der wahren Liebe des Individuums zu sich hervorgeht, und nichts anders ist als der bestimmte, objektivirte Ausdruck dieser Selbstliebe; die sich von der Selbstsucht dadurch unterscheidet, daß die letztere das Ziel mit dem Ausgang verwechselt, kein Objekt des Willens hat, also auch keine Liebe ist. Ebenso unterscheidet sich die Selbstliebe des christlichen Moralgesetzes von jedem subjektiven Gebote dieser Art, durch ihre Begründung in der Objektivität. Der Mensch, der aber sich selbst

dadurch liebt, daß er durch Liebe der sich offenbarenden Persönlichkeit seine Freiheit in der ewigen befestigt, hat damit den einzigen Grund seiner Thätigkeit, die Aufhebung des Mangels seiner Natur in der Freiheit erreicht. Diesen Mangel aufzuheben, ist eine wesentliche Pflicht für ihn. Sie ist darum objektiv ausgesprochen durch das Gebot Christi, in welchem die Selbstliebe als Maß der Nächstenliebe geboten ist, und durch den Dekalog, in welchem die beiden letzten Gebote die äußere Zurechtweisung dieser Liebe enthalten.

Es ist durch diese Gebote zunächst im Gegensatze mit der geistigen Einheit der ersten drei Gebote und der leiblichen Einheit der andern fünf die Allgemeinheit des seelischen Lebens, somit der Natur des Menschen überhaupt bezeichnet. In den beiden Geboten: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Hausfrau und deines Nächsten Gut, ist 1) das Begehren überhaupt verboten, als das ziellose Verlangen nach dem uns nicht zunächst und an sich zukommenden Lebens- und Bildungsgrunde. Das Begehren, als bloßer Wunsch zu haben, und nicht zu seyn und zu lieben und selbstthätig zu wirken, ist an sich Verletzung der Liebe Gottes, des Nächsten und seiner selbst. Dieses Begehren, als Ausdruck der seelischen Passivität wird dann 2) durch beide Gebote in die beiden Glieder des möglichen Begehrens, des Geniessens und des Besitzens geschieden, die in der Seele die aktive und passive Seite derselben bezeichnen. 3) Endlich hat dieses doppelte Gebot auch den Sinn, der auf dem eigenen Boden durch eigene geistige Thätigkeit zu erbauenden Bildung und Entwicklung der eigenen natürlichen Kräfte, die alle dem Willen unterworfen sind, und durch die Richtung desselben auf Gott ihre Vollendung erlangen. Der Mensch ist daher verpflichtet a) an der Ausbildung aller natürlichen Kräfte, welche er der Freiheit dienstbar ma-

chen kann, zu arbeiten, b) diejenigen Kräfte, die ihm besonders in einem größern Maße als individuele Eigenschaften verliehen sind, oder die zu seiner objektiven Stellung in der Welt besonders nothwendig sind, im Besondern zu bilden, und c) in allen Kräften die Vollkommenheit seiner Natur als des Mittels seiner Freiheit anzustreben, und darum jede sich darbietende Ausbildung der natürlichen Kräfte in dem Sinne zu benützen, damit die Möglichkeit, Gott zu dienen, zu erhöhen, und die möglichste Ausdehnung der Naturkräfte anzustreben, damit die Qualität der geistigen Willenskraft durch die Quantität der Naturkraft gleichmäßig getragen werde.

§. 55.

Der höchste Gegensatz des menschlichen Lebens in der Scheidung von Gut und Bös.

An der Pflicht entscheidet sich der moralische Gegensatz von Gut und Bös. Es gibt nichts, was durch seine Natur Gut und Bös ist. Gut nnd bös ist nur der persönliche Wille. Das Gute an sich ist somit der an sich vollkommene Wille. Gott ist an sich und vollkommen gut. Jeder andere persönliche Wille ist gut durch seine Richtung auf Gott. Jede Abwendung des Willens von Gott, und, weil wir Gott nicht an sich, sondern nur in seiner Offenbarung erkennen, von dem geoffenbarten Gebot, ist böse.

Wie das Gute im Menschen eine relative Beziehung gewinnt, ist es nur im Gegensatze denkbar, was in Gott nicht ist. Der Mensch tst gut im Gegensatz von Bös. Dieser Gegensatz ist der letzte und höchste, der nicht wieder eine höhere Einheit zuläßt, sondern der aus der Indifferenz hinausstrebt, zur Entscheidung und gegenseitigen qualitativen Ausscheidung. In allen übrigen Relationen ist der Gegensatz quantitativ, und die Einheit über dem Gegensatz eine unmittelbare, im

Willen ist der Gegensatz qualitativ und in der Einheit entscheidend.

§. 56.

Die allgemeine Möglichkeit der Scheidung von Gut und Bös im Leben.

Darin liegt die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit des intellektuellen Lebens mit dem moralischen, daß beide zur Einheit streben müssen, aber von dem verschiedenen Ausgang der Differenz oder Indifferenz. Tritt nun diese Entscheidung ins Leben, so hat sie gleichfalls eine dreifache Relation vor sich: die Allgemeinheit des unentschiedenen Zustandes; die Sonderheit der individuelen Entscheidung; und die Einheit des übernatürlichen Zieles. Das Leben selbst aus persönlichen und unpersönlichen Kräften zusammengesetzt, liegt in der Allgemeinheit der Unentschiedenheit und der Möglichkeit des Guten und Bösen, bietet aber nach seiner zeitlichen Gestaltung die Nothwendigkeit der faktischen einzelnen Willensentscheidung dar, die in ihrer innerlichen wirklichen Einheit zur ewigen Lebensbestimmtheit sich ausgestalten muß.

Das Leben des Menschen als Basis seiner freien Selbstbestimmung betrachtet, giebt in seiner allmählichen Entfaltung den Kampfplatz der Entscheidung zwischen gut und bös. Der Mensch ist, wie er im zeitlichen Leben sich findet, weder gut noch bös. Zwischen beiden zu entscheiden, ist die höchste Anfoderung des Lebens an den Willen. Jede Entscheidung hat aber eine dreifache Beziehung, eine durch die individuele Natur bedingte zeitliche, eine durch die Freiheit bedingte ewige, und weil der Mensch weder das hung eine noch das andere allein ist, eine allgemeine mittlere, die den Uebergang von dem einen zum andern möglich macht. Das moralische Leben des Menschen scheidet sich wieder in drei Verhältnisse aus; in den allgemeinen Zustand, in die individuele gute oder böse That, und in die einheitliche ewige Bestimmung.

§. 57.

Die allgemeine Begründung des moralischen Lebens.

Der natürliche Grund des moralischen Lebens war vom Anfange ein indifferenter. Durch die Erbsünde ist dieses Gleichgewicht aufgehoben. Die Freiheit vermag sich nicht mehr aus sich allein über die Natur zu erheben. Ihr ist darum eine göttliche Hilfe nothwendig. Selbst der Kunst und Philosophie fehlt das letzte leitende Prinzip ohne diese Hilfe. Auf dem Gebiete des sittlichen Lebens ist daher diese Hilfe von noch entscheidenderem Gewicht Wie nun dem individuelen moralischen Bewußtseyn das göttliche Gebot die Richtung bezeichnend entgegenkommt, so muß dem allgemeinen Leben in seiner Beziehung zur göttlichen Gnade eine allgemeine seelische Hilfe, an welche der Mensch die individuele und geistige Lebensentwicklung anknüpft, entgegenkommen. Diese Begründung der Sittlichkeit auf eine religiöse Grundlage stellt das moralische Gleichgewicht im Leben her, und giebt die Möglichkeit einer wirklichen Macht der Freiheit über die Natur. Diese religiöse Grundlage der Sittlichkeit ist durch die Erlösung bestimmt, allen subjektiv entscheidenden Zuständen des seelischen Lebens angemessen, und in zeitlich bestimmten Formen mit geistig-einheitlicher Bedeutung hinterlegt in den kirchlichen S a k r a m e n t e n. Der Gebrauch derselben ist allgemeines Bedürfniß des seelischen Grundes alles moralischen in Gott sich gründenwollenden Lebens.

§. 58.

Die sonderheitliche Gründung des Willens in der einzelnen That.

Die Beziehung des moralischen Grundes zur freien individuelen Entscheidung des Willens in der Zeit giebt die gute oder böse That. Nach ihrem Verhältniß zum Ziel und zur Absicht und zum Gebot ist jede That gut oder böse Nach ihrem Verhältniß zum allgemeinen Grund ist keine That von ewig entscheidender Bedeutung zwischen gut und bös.

Jede That ist nach einer Seite hin nothwendig, und in dieser Beziehnng weder gut noch böse. Daher ist durch die Einkehr des einmal in der Zeit entscheidenden Willens in jenen indifferenten Grund die Umkehr der Lebensbestimmung möglich. Die That ist aber nicht blos in ihrem Grunde sondern auch in ihren Folgen zum Theil unabhängig von der Macht des Individuums. Das moralische Verhältniß der Einzelthat liegt in der Willensbestimmung. Auch diese hängt wieder ab von dem Grade des natürlichen Erkennens und Vermögens. Jede Anwendung natürlicher Verhältnisse zu einem innerlichen Zweck ist als individuel moralisch entscheidende That zu bestimmen.

In wieferne nun dieser Wille die Absicht hat, dem Gebot Gottes sich fügen auf die Aeußerlichkeit zu wirken, und die Gelegenheit dieser Verwirklichung objektiv ihm begegnet, entsteht daraus die wirkliche Einheit des subjektiv guten Willens mit der individuelen Aeußerlichkeit, das gute Werk.

In wiefern die Aeußerlichkeit von dem Willen zu einem dem göttlichen Gebot widersprechenden Zwecke angewendet wird, entsteht aus dieser Wirkung des von Gott abgekehrten Willens nach außen das böse Werk, die Sünde.

Die gute und böse That ist nur momentan entscheidend, steht aber in nothwendiger Verbindung mit dem allgemeinen Grund und der einheitlichen Bestimmung des Willens und kann daher in der Wiederholung zum natürlichen Zustand und zur unveränderlichen geistigen Entschiedenheit erwachsen.

§. 59.

Das Verhältniß der Einzelthat zur einheitlichen moralischen Bestimmung.

Aus der Einzelthat geht die wachsende aktive oder passive Neigung des seelischen Lebens zum Guten oder Bösen, und daraus entweder Unmacht des Geistes im Guten und die Macht desselben im Bösen hervor, oder die Macht des Geistes über die Natur durch die wahre Richtung und Befestigung des freien Willens in Gott. Die in der Wirklichkeit mächtige Kraft des Willens im Guten

nennen wir Tugend, die entgegengesetzte passive Unmacht des Willens, Sündhaftigkeit, und die aktive Kraft des Willens im Bösen, Laster.

§. 60.

Die einzelnen Verhältnisse der moralischen Kraft des Menschen im Guten.

Der Grund aller moralischen Kraft, das erste Bewußtseyn und die Möglichkeit derselben ist das Bewußtseyn der Schwäche und der daraus mittels der entgegenkommenden Religion erwachende Muth, sich diesem Zustande der natürlichen Ohnmacht durch die Kraft des Willens zu entreißen. Muth dem Göttlichen allein zu dienen, uud dadurch über die gefühlte eigene Ohnmacht sich zu erheben, ist die erste und allgemeinste, rein menschliche Tugend, die Tugend der Demuth.

Dieser einzigen allgemein menschlichen Tugend steht nothwendig das Vertrauen auf die göttliche Gnade zur Seite.

Dieses Vertrauen ist der Persönlichkeit und ihrer Beziehung zur göttlichen Persönlichkeit entsprechend dreifach; a) dieses Vertrauen ist entweder aus dem Bewußtseyn der individuellen Einheit des freien Willens hervorgehendes individuelles Vertrauen zur objektiven Persönlichkeit überhaupt; ist Glaube; b) oder es ist allgemeines Vertrauen auf das subjektive Gefühl eines allgemeinen höchsten Grundes aller Sehnsucht, ist Hoffnung, c) oder ist endlich aus jubjektiver Willensrichtung zur objektiven Persönlichkeit hervorgegangenes einheitliches Vertrauen: ist Liebe. Diese drei durch die objektive Offenbarung begründeten Kräfte des moralischen Handelns entsprechen der subjektiven Bewegung der Demuth, als aus dem erklärten Willen Gottes dieser Schwachheit zu helfen hervorbrechende Kraft, sind eingegossene Tugenden.

Zwischen diesen objektiven, einheitlich moralischen Kräften und der allgemeinen subjektiven Kraft der Demuth stehen dann die praktischen Tugenden, die in der Zeitlichkeit sich offenbaren. Alle diese Tugenden lassen sich nach ihrem Objekte wieder auf drei zurückführen, die als Haupt- oder Cardinaltugenden bezeichnet werden können. Diese sind;

a) die auf Gott gerichtete Kraft des moralischen Lebens, die wir im Allgemeinen als Andacht bezeichnen. Das Gebeth ist die Richtung der freien Kraft auf Gott. Die Form entscheidet nichts, aber die in dem Menschen lebendige Willensstärke, seine Aufmerksamkeit auf das Göttliche zu richten. b) Die auf sich selbst gerichtete Stärke des Willens, die jeder individuellen Begierde so weit, als die Bedingung der Selbsterhaltung es gestattet, Schranken aufzulegen vermag, ist die Tugend der Enthaltsamkeit, das Fasten, welches im Genuß der Speisen seine nächste Uebung, in der Ueberwindung der sinnlichen Begierde aber seinen Umfang hat. c) Die auf den Nächsten gerichtete Willenskraft, die dem Bedürfnisse des Nächsten zuvorzukommen strebt, und sich selbst zurücksetzt, um jedem Bedürfniß des Nächsten abzuhelfen, ist die Tugend der Freigebigkeit, im Ausdruck ihrer subjektiven Erscheinung als Allmosengeben bezeichnet.

§. 61.

Die Formen des moralischen Zustandes der Sündhaftigkeit.

Wie die Ausübung des Guten eine Verbindung der subjektiven Kraft des Willens mit der objektiven Bestimmung des Menschen ist, und in dieser Verbindung nach Allgemeinheit, Einheit, und Besonderheit sich in sieben Grundbeziehungen ausgestaltet, die der Grundzahl des allgemeinen Lebensgrundes überhaupt entsprechen, so bildet auch die entgegengesetzte Richtung des Willens in ihrer Abkehr vom göttlichen Gebote eine siebenfache Verbildung der Willensthätigkeit aus.

Diese Grundformen der Willensverschlechterung sind in der Einheit: Abkehr von Gott, Zerstörung des Glaubens, der Hoffnung und Liebe; in der Singularität, Verläugnung der eigenen freien Bestimmung; und in der Allgemeinheit, Abwendung von der freien Thätigkeit überhaupt.

1) In der ersten Abwendung und Verläugnung des Vertrauens auf Gott entsteht: a) aus der Verläugnung des Glaubens an Gott das falsche Selbstvertrauen, die Hoffahrt: b) aus der Verläugnung der Hoffnung auf göttliche Macht und Seligkeit die irdische Habsucht, der Geiz; c) aus der Verläugnung der Liebe in ihrer

göttlichen Bedeutung, die sinnliche Genußsucht, Liebe in ihrem selbstischen Triebe, die Unkeuschheit.

2) in der entgegengesetzten Abwendung von dem Wege der Tugend entsteht im Gegensatz mit dem allgemeinen Muth Gott zu dienen, die Ohnmacht dieses Muthes, die Trägheit.

3) Zwischen beiden liegen dann noch die sonderheitlichen Beziehungen a) des Gegensatzes der Selbstüberwindung in der sinnlichen Genußsucht überhaupt, die als Uebermaß des leiblichen Genußes, als Völlerei bezeichnet werden muß; b) des Gegensatzes der Richtung des Willens zur Hingabe seiner selbst an den Nächsten, die Mißgunst dessen, was dieser besitzt, der Neid, und c) als Aufhebung des immerwährenden Aufblickes zu Gott, die Hingabe an die augenblickliche selbstische Sucht des herrschenwollenden Eigenwillens, der Zorn.

Mit diesen Grundformen ist die verschiedene Gestaltung der Sünde erschöpft. Diese werden daher als Gattungsbegriffe ihrer Gestaltung, als Hauptsünden bezeichnet, und weil sie in ihrer Fortsetzung die Macht des freien Willens in seiner Richtung auf Gott untergraben, und die lebendige Kraft desselben über die Natur absterben lassen, Todsünden genannt.

§. 62.

Höchste einheitliche Bedeutung der persönlichen Freiheit in ihrem Verhältniß zur Zeit und Ewigkeit.

Alle Sünde ist so lange sie blos in der That des äußern Lebens beschlossen ist, eben so wenig beschlossen als die Tugend. Das Leben muß die individuelle Entscheidung für das Gute oder Böse, durch die wiederholte Eintragung ins Allgemeine endlich zur einheitlichen Entschiedenheit führen.

Diese einheitliche Entschiedenheit wirkt in letzter Lebensgestaltung die volle Vereinigung des Menschen mit Gott durch die Liebe in der Seligkeit des ungetheilten Genußes des Seyns in der Freiheit. Diese Entschiedenheit ist aber auch im Bösen möglich. Von der Entschiedenheit des Willens hängt die Ewigkeit des Menschen in ihrer Seynsweise ab. Diese ent-

schiedenheit tritt im zeitlichen Leben nicht an sich ein. Sowohl vom Wege der Sünde als vom Wege der Tugend kann der Mensch noch abfallen, so lange sein Leben der Zeit angehört. Tritt aber diese Entschiedenheit ein, dann ist der Mensch über das zeitliche Verhältniß hinweggerückt; dann ist eine Veränderung seines Zustandes unmöglich.

Weil der Wille frei ist, so ist der Mensch durch ihn nothwendig unsterblich. Wie nun der Wille zu der Entschiedenheit des sich Nichtmehränderwollens gekommen ist, ist seine Ewigkeit entschieden. Die Lehre von einer Wiedervereinigung aller Dinge in Gott muß diese Entschiedenheit des Willens läugnen, und das Verhältniß der Freiheit und Dinglichkeit verwechseln, daher nothwendig pantheistisch seyn. Ebenso ist die totale Prädestination pantheistisch. Eine Alles vorherbestimmende Freiheit ist Nöthigung u. Aufheben derselben. Der Mensch ist in seiner Wahl frei, u. Gott kann nicht vorher wissen wollen, wie der Mensch wählt, weil er die Freiheit wollte; ein Vorherwissenwollen der bestimmten Wahl wäre aber ein Aufheben der doppelten Möglichkeit der Wahl, also ein Aufheben der von Gott gewollten Freiheit, also ein Widerspruch im göttlichen Willen, der unmöglich ist. Auch gibt es durchaus keine Nöthigung, die wir Gott zuschreiben könnten. Wenn wir sagen: er könne objektiv wissen, wozu der Mensch sich entscheidet, so können wir darum nicht sagen: er muß es auch zuvor wissen wollen. Das gilt von dem ersten Menschen, und gilt von jedem.

Im Verhältniß der Moral zur Religion steht somit fest: Gott will im Allgemeinen Jeden selig machen, er giebt Jedem die nothwendige objektive Möglichkeit; ob aber der Mensch wirklich selig oder unselig wird, das hängt von seiner Freiheit ab. Ohne Freiheit aber wäre keine natürliche Lebensentfaltung, weder Wissenschaft, noch Kunst, noch Geschichte, und ebenso keine übernatürliche, keine Religion. Das Bewußtseyn der Freiheit ist der Mittelpunkt des Lebens, und die Moral, die subjektive Centralwissenschaft, in der alle subjektiven Wissenschaften sich concentriren, und von der alle positiven u. historischen Wissenschafteu ausgehen müssen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Deutinger, Martin,

Grundriß der Moral-Philosophie im Auszuge bearbeitet zum Gebrauche für seine Zuhörer

Dilingen 1847

Ph.pr. 337
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040286-3